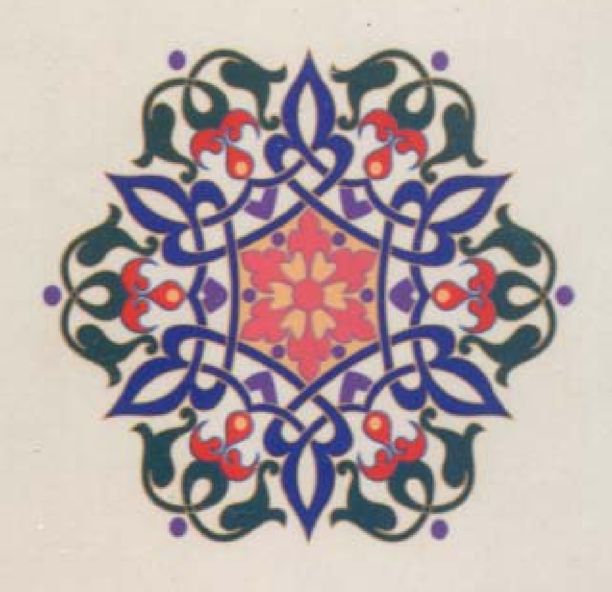
سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

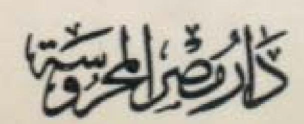
طور الإنهيار (٣)



الفلسفة والتصوف



د. محمود إسماعيل



سوسيولوجيا الفكر الإسلامى
طور الانهيار (٣)
الفلسفة والتصوف

الكتاب: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى طور الانهيار (٣)
الفلسفة والتصوف
المؤلف: د. محمود إسماعيل
الطبعة الأولى: القاهرة ٢٠٠٥
الناشر: دار مصر المحروسة
المدير العام: خالد زغلول
مدير النشر والتوزيع: يحيى إسماعيل
المراجعة اللغوية: محمد القزاز
الغلاف: علاء قابيل
رقم الإيداع بدار الكتب: ٢١٩٧ / ٢٠٠٥

١٢ شارع قولة إمتداد محمد محمود - عابدين - القاهرة
تليفون - فاكس : ٣٩٦٠٥٠٠
d_misr _ elmahrosa @ hotmail . com

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

طور الانهيار (٣)

الفلسفة والتصوف

د. محمود إسماعيل

المحتويات

مقدمة

يتعلق موضوع هذا السفر بالفلسفة والتصوف خلال عصر «الإقطاعية العسكرية» الذى شهد تدهور الفكر الإسلامى - عموما- وانحطاطه كما أوضحنا فى المجلد السابق. وبديهى أن تتأثر الفلسفة والتصوف بتلك المعطيات السلبية النكوصية؛ كان هذا التأثر أشد وأنكى مما حل بالمعارف الأخرى.

تمثل الفلسفة - كما نعلم- أعلى وأرقى درجات التفكير؛ لتجريديتها وتقديمها رؤية شاملة للكون والحياة. ويشاركها التصوف هذا التوجه - لا من حيث درجة التفكير - بل لكونه منتشرا فى قطاع عريض من البشر. فإذا كانت الفلسفة دين الخواص؛ فالتصوف دين الخواص والعوام فى آن. وإذا كان التفكير الفلسفى لايتجاوز فى الغالب رؤى أصحابه؛ فإن التصوف طريقة حياة ونظام سلوك، وأثر - إيجابا أو سلبا- فى دائرة أوسع من تأثير الفلسفة؛ خصوصا إبان عصر حجر فيه على التفلسف وجرم الفلاسفة واضطهدوا، ليصبح التصوف أيديولوجية للحكام والرعية فى آن.

وبرغم وحدة موضوع الفلسفة والتصوف؛ إلا أن الخلاف بينهما فى نهج التفكير جد عميق، فالعقل هو مناط تفكير الفيلسوف، بينما كان الذوق والحدس الغيبى أداة المعرفة الصوفية.

وننوه بأن دراستنا للموضوعين معا تنطلق من نظرة تؤكد مفهوم «الأزمة» باعتباره مفتاحا لفهم ما استجد من معطيات ونتائج مست موضوع البحث، وشكلت منعطفا جديدا فى تطوره وصيرورته، وإذ سبق لنا إثبات «أزمة» العصر تاريخيا وثقافيا - فى المجلدين السابقين - فنجزم بأن هذه الأزمة عكست آثارها السلبية على الفلسفة والتصوف معا؛ فكانا تعبيرا عن «فكر أزمة» فى التحليل الأخير. فالفلسفة شهدت «مذبحة»

نهايتها، وعبر الفلاسفة عنها فى إطار «الرمز» و «التقية»، كما اضطهدوا وأحرقت كتبهم.

وعلى العكس؛ جرى الترويج للتصوف التهويمى من قبل السلطة وفقهائها، وأصبح أيديولوجية للدولة والرعية فى آن، إذ جرى انتشاره على أنقاض الفلسفة وركامها.

أما التصوف «العرفانى» الذى تبنى ما تبقى من فلول المعارف التى ازدهرت خلال العصر السابق؛ فقد حورب وجرم من قبل السلطة والفقهاء بالمثل، واتهم معتنقوه بالإلحاد والزندقة؛ أو بالأحرى عارك «أزمة» شأنه فى ذلك شأن الفلسفة.

ويمكن تأكيد مقولة «الأزمة» أيضا فى تناول الدارسين المحدثين لموضوع الدراسة؛ فبرغم وفرة الدراسات بصدده، إلا أنها عبرت عن الاختلاف فى مناهج الدارسين ورؤاهم فى التأويل والتعليل؛ اختلافا أفضى إلى تضبيب الموضوع وزيادته غموضا.

تبنى بعض الدارسين مناهج الاستشراق الكلاسيكى، فدرسوا النصوص بأدوات فقه اللغة والوصف السردى واعتمدوا آلية «التأثير والتأثر» كما تبنى البعض الآخر مناهج البنيوية والألسنية والسميوطيقا؛ تشدقا بالحداثة ومابعد الحداثة؛ فجزأوا الفكر ومزقوه أشلاء متناثرة، بحيث أصبحت إعادة تركيبه صعبة إن لم تكن مستحيلة؛ لا لشئ إلا لقصور هذه المناهج أصلا فى مجال التركيب والتأويل والتفسير.

وإذ عول بعض ثالث على المادية التاريخية منهجا؛ فلم يكن حظهم أحسن حالا من سابقيهم؛ نظرا لفقر فى معارفهم التاريخية من جهة، وتطبيقاتهم «الميكانيكية» للمنهج من جهة أخرى.

تأسيسا على قناعتنا بشمولية مفهوم «الأزمة» وانسحابه على الواقع الذى أفرز الفكر الفلسفى والصوفى، وأزمة هذا الفكر ذاته باعتباره نتاج أزمة الواقع، وأزمة دارسيه المحدثين؛ سنقارب دراسة الموضوع وفق منهج جديد قوامه كالتالى:

أولا: دراسة جهود الدارسين السابقين وتقويمها

واعتماد ما نراه صوابا منها وتصويب ما نراه خاطئا، والإفادة من هذه الجهود فى اختطاط طريق جديد فى البحث والدرس.

ثانيا: التعويل على «التاريخية» وتطبيقها فى:

أ) دراسة الواقع التاريخى بصورة أكثر تفصيلا مما قمنا به فى المجلد الأول من الجزء الثالث من المشروع؛ خصوصا فى الأقاليم التى أنجبت المفكر والفيلسوف أو المنظر الصوفى.

ب) دراسة منحنى حياة كل منهم وتحديد وعيه الطبقى وموقفه السياسى من السلطة - تأييدا أو تنديدا - بهدف تحديد توجهاته الفكرية ومعرفة درجة ثقافته، ونوعية هذه الثقافة دينية كانت أو دنيوية أو كليهما معا.

جـ) ترتيب إصدارات كل منهم «كرونولوجيا» للوقوف على مسيرة فكره؛ تطورا، أو تجمدا، أو نكوصا.

ء) تفكيك محتوى كل مؤلف من هذه المؤلفات لمعرفة تفاصيل مضمونه بهدف الوقوف على ما سكت عنه، وعلى ما فكر فيه ومالم يفكر فيه، وتحليل رموزه وإشاراته التى تكشف عن توجهات مؤلفه ورؤاه ومواقفه السياسية والاجتماعية وانتماءاته المذهبية؛ باعتبارها مقومات بنية أفكاره.

هـ) استقراء محتويات المؤلفات جميعها للوقوف على معالم فكره بهدف استخلاص رؤية عامة عن نسقه.

و) قياس هذا النسق على منحنيات سيرته، وقياسهما معا على تاريخ عصره؛ بهدف برهنة تاريخية فكره وتفسيره.

تلك منهجية مؤرخ يدرس الفكر، فهل من جدوى فى اعتماد هذه المنهجية؟

هذا هو ماستسفر عنه الدراسة.

والله ولى التوفيق.

محمود إسماعيل

المنصورة ٢٠ / ٦ / ٢٠٠٣

المبحث الأول

الفلسفة



مدخل

تناولنا فى المجلد السابق أزمة العلوم العقلية والنقلية، كذا تدهو علوم اللغة والأدب، فضلا عن غلبة الطابع العسكرى والدينى فى مجال العمارة والفنون. وأثبتنا أن الفكر الإسلامى عموما دخل «طور الانحطاط»؛ على حد تعبير ابن خلدون. وفسرنا هذا الانحطاط - بعد رصد أمين واستقراء مبين لشتى جوانب المعرفة باستثناء الفلسفة والتصوف والتاريخ - بسيطرة الإقطاعية العسكرية فى أقاليم «دار الإسلام»، وما ترتب عليها من «انهيار العمران» وغلبة النقل والسماع على العقل والإبداع، وتداعى الدراية أمام جبروت الرواية. فاختفت العلوم العقلية أو كادت، واقتصرت العلوم النقلية على الشرح والتذييل والتلخيص والتكرار والاجترار.

كما أوضحنا دور الحكومات العسكرية والثيوقراطية فى اضطهاد المبدعين باعتبارهم أهل بدع وضلالة وغواية. كما عرضنا لدور «فقهاء السلطان» فى التحريض على إحراق تراث الخصوم، وإثارة العوام ضد أهل الرأى، وانصراف الأخيرين إلى «التقية والستر» أو السير على نهج النصيين؛ تحاشيا للقتل أو السجن أو المصادرة.

وبديهى أن يكون مصير الفلسفة ومنتحليها من الاضطهاد أفدح وأشمل؛ إذ جرى اعتبارها مدخلا إلى الإلحاد والزندقة ، والمشتغلين بها كفرة هراطقة؛ فحرمت عليهم الوظائف الرسمية [١]، وصودرت ممتلكاتهم بعد إحراق كتاباتهم.

ويجمع الدارسون المحققون على أن هذه الأزمة وقعت حول منتصف القرن الخامس الهجرى - متزامنة مع سيادة الإقطاعية العسكرية - وأنها بدأت فى الشرق ثم سرت فى سائر أرجاء العالم الإسلامى. كما يعتبرون الغزالى - فقيه السلاجقة - مسؤولا عن إضرام نيران الحرب ضد الفلسفة والفلاسفة، خصوصا بعد تأسيس المدارس «النظامية» التى تصدت لفرق المعارضة على الصعيد الفكرى بهدف نصرة مذهب أهل السنة والجماعة [٢]. ومعلوم أن هذه المدارس روجت لفكر الغزالى الذى كان مزيجا غريبا من الأشعرية والشافعية والتصوف، ومعلوم أن هذه

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح: التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى المشرق الإسلامى، ص ٤٨، المنصورة ١٩٨٨ .

(٢) نفسه . ص ٢٥١ .

المدارس ظلت أنموذجا يحتذى فى العالم الإسلامى حتى بعد سقوط الإمبراطورية السلجوقية، وأن الحكام السنة تبنوا المنظومة الغزالية؛ فاعتبروها حربا على «الفلاسفة والمعطلة والدهرية»، ومعلوم أيضا أن التصوف «الطرقى» المشعوذ أضحى أيدلوجية العوام الذين طالما استجاشهم الحكام وفقهاء السلطان للبطش بالمشتغلين بالفلسفة[1].

ومع ذلك لا نعدم وجود نفر من الفلاسفة فى المشرق؛ كما هو الحال بالنسبة لنجم الدين القزوينى (ت ٦٥٥ هـ) وسراج الدين الأرموى (ت ٦٨٢ هـ) وبرهان الدين النسفى وغيرهم. لكن حصاد تفلسفهم لايعد الاجترار والتكرار؛ فى صورة شروح وملخصات وحواشٍ وتعليقات؛ دونما إبداع أو ابتكار.[2]

وعندنا أن جل هؤلاء العلماء كانوا من الشيعة الذين حظوا بقدر من الحرية والتسامح الفكرى فى ظل نظم «متبرجزة» فى بلاد ماوراء النهر التى شهدت نشاطا تجاريا محدودا . أما عن قلب العالم الإسلامى - العراق والشام ومصر - فقد جرى تحريم الفلسفة وتجريم الفلاسفة باعتبارهم خطرا على الدين والدولة فى آن [3]. وليس أدل على ذلك من حكم أبى بكر الخوارزمى بأن «الفلاسفة هم أجهل خلق الله وأحمق الناس.. فهم أساس الإلحاد والزندقة، والكفر كله شعبة من شعبهم» [4] . واعتبر الفقيه ابن الصلاح الفلسفة «أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة»، كما اعتبر المنطق «مدخل الفلسفة؛ ومدخل الشرشر» [5].

لذلك توقف الإبداع الفلسفى فى الشرق الإسلامى بعد ابن سينا؛ برغم كثرة المؤلفات «فجل ما صنف فى هذا الحقل المعرفى الهام جاء مؤكدا على الذاكرة دون الإبداع، وتغليب الرواية على الدراية»؛ حسب حكم أحد الدارسين الثقات [6].

---

(١) يروى أن أحد سلاطين الأيوبيين عين الشيخ شمس الدين الفارسى لرئاسة خانقاه «سعيد السعداء»؛ لكن أهل الطريقة طردوه لشبهة اشتغاله بعلوم الأوائل.

انظر السيوطى: حسن المحاضرة، ج١، ص ٥٣٤، القاهرة ، ١٨٨١ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ٣٦٥، الجزائر د.ت.

(٣) نفسه، ص ٣٦٥، . ٣٦٦

(٤) أبو بكر الخوارزمى: مفيد العلوم ومبيد الهموم، ص ٦١، ٦٢، القاهرة ، ١٩٨٢

(٥) انظر: موفق الدين المقدسى: تحريم النظر فى كتب أهل الكلام، ص ١٧، ٥١ لندن ١٩٦٢ .

(٦) انظر : حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجلد ٢، قسم ٢، ص ٢٨٢، ٢٨٣، القاهرة ٢٠٠٠

أما عن الفلسفة فى الغرب الإسلامى؛ فقد عاشت ظروفا أفضل نسبيا من نظيرتها فى الشرق، إذ كانت الضغوط والإكراهات أقل عنفوانا وأخف وطأة؛ خصوصا فى عهود بعض الحكام المستنيرين الذين خففوا من غلواء الاضطهاد والتعسف ضد الفلاسفة. ولعل هذا يفسر لماذا ازدهرت الفلسفة عن نظيرتها فى الشرق. على أن هذا الحكم لاينفى بحال من الأحوال مالاقاه معظم فلاسفة الغرب الإسلامى من عنت ومعاناة؛ سواء من قبل الحكام وصنائعهم من «فقهاء السلطة» الذين طالما نعتوهم بالزنادقة والملاحدة وأثاروا عليهم شغب العوام؛ فأحرقت كتبهم وصودرت أملاكهم وأودعو السجن [1] فها هو الفقيه أبو الوليد الباجى يعتبرهم «من الأغمار والأحداث، جهالا عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنة إلى قراءة الجهالات من المنطق» [2] كما أنحى باللائمة على فلاسفة المشرق أيضا؛ حيث خبر أحوالهم المتردية عن كثب إبان زيارته للشرق - فقال: «وقد رأيت ببغداد وغيرها من يدعى منهم فى هذا الشأن مستحقرا مستهجنا مستضعفا» [3]. وفى ذلك مصداق لعمومية ظاهرة التحامل على الفلسفة والفلاسفة فى سائر أقاليم «دار الإسلام»، تأسيسا على وحدة المعطيات السوسيو- تاريخية التى سبق لنا دراستها بالتفصيل فى المجلد الأول من الجزء الثالث من المشروع، وهو أمر فطن إليه - وعمقه بالبحث والدرس - أحد تلامذتنا النجباء [4].

وليس أدل على تردى حال الفلسفة واضطهاد الفلاسفة فى الغرب الإسلامى إبان هذا العصر من الحملة التى شنها ابن خلدون عن الفلسفة والفلاسفة فى آن؛ حين أفرد فصلا - فى مقدمته - بعنوان: «فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها». إذ اعتبر الفلسفة «من العلوم العارضة فى العمران» وأكد أن «ضررها فى الدين كثير» [5] وتحامل على فلاسفة اليونان جميعا؛ كذا على «أذنابهم» من المشائين المسلمين؛ واعتبر نظرياتهم باطلة فى جميع وجوهها » [5] ؛ لأنها - فى نظره - «مؤسسة على الظن [7].

---

(١) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص٥٢٣، بيروت ، ١٩٦٥

(٢) أبو الوليد الباجى: إحكام الفصول فى أحكام الأصول، ص ٥٣٠، بيروت ، ١٩٨٦

(٣) أبو الوليد الباجى : وصيته لولديه. نص بمجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، عدد ٣، مجلد ١ ، ص ٣٠، مدريد ، ١٩٥٥

(٤) انظر: أحمد الطاهرى الطب والفلاحة فى الأندلس بين الحكمة والتجريب ص ٣٧، ٣٨، المحمدية ، ١٩٩٧

(٥) انظر: ابن خلدون: المقدمة، ص ٥١٤، القاهرة د.ت.

(٦) نفسه، ص ٥١٦.

(٧)نفسه، ص ٥١٧.

ولعل هذا يفسر لماذا اضطر بعض فلاسفة الغرب الإسلامى إلى إحراق كتبهم - مثل ابن باجه - أو اللجوء إلى الرمز - مثل ابن طفيل - أو التعويل على الشروح - مثل ابن رشد - أو الاعتصام بالتقية، أو هجر الفلسفة نهائيا والاشتغال بالعلوم النقلية؛ وهو ما سنوضحه بعد مفصلا.

فى مثل هذا المناخ؛ كان حظ الفلسفة من الإبداع محدودا، ومن التكرار والاجترار مكرورا؛ بحيث لم يخطئ مؤرخ الفكر الأندلسى الكبير - بالنثيا - حين انتهى إلى أن حصاد فلاسفة الغرب الإسلامى لم يكن فى جوهره إلا «دورا فى فلك المشارقة» (١) السابقين، وهو حكم أكده غيره من كبار دارسى الفلسفة الإسلامية؛ حين ذكروا أن هذا الحصاد «لم يضف جديدا إلى النتاج السابق» (٢).

خلاصة القول - أن الفلسفة الإسلامية عاركت أزمة منذ منتصف القرن الخامس الهجرى؛ شأنها فى ذلك شأن سائر المعارف، وأن هذه الأزمة دشنها الغزالى فى الشرق، ثم سرت فى سائر أقاليم «دار الإسلام». لذلك تكتسى دراسة فكر الغزالى أهمية خاصة للكشف عن جذور هذه الأزمة، ومعرفة أسبابها ورصد تجلياتها والوقوف على نتائجها الوخيمة.

---

(١) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٣٢٣، ٣٢٤، القاهرة ، ١٩٥٥

(٢) جورج قنواتى: «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» دراسة فى مجلة «تراث الإسلام» الترجمة العربية، جـ ٢، ص ٥٦، ٦٦، الكويت ، ١٩٨٨

عن الغزالى وفكره كتب الكثير: من لدن القدامى أو المحدثين، فى الشرق والغرب على السواء وترجمت مؤلفاته الكثيرة إلى عدد كبير من اللغات الأجنبية.

كتب عنه معاصروه؛ من أمثال عبد الغافر الفارسى، ومن قبل تلامذته؛ مثل ابن العربى، وتلقف اللاحقون سيرته؛ فترجم له ابن عساكر والفرج بن الجوزى، ومن بعدهما سبط الجوزى وياقوت وابن خلكان والذهبى والسبكى والعينى وغيرهم[1].

ولم يؤرخ مؤرخ للفلسفة الإسلامية أو الفكر الإسلامى إلا وتوقف عند الغزالى؛ فقيها ومتكلما وفيلسوفا . برغم عدائه للفلسفة وتشهيره بالفلاسفة - فصنف عن فكره عبد الرحمن بدوى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة وزكى مبارك وسليمان دنيا وحسين أمين وعبد الأمير الأعثم وغيرهم. ونوقشت العديد من الرسائل والأطروحات العلمية فى سائر الجامعات؛ فكشفت عن جوانب عديدة فى فكره وأماطت اللثام عن أبعاد جديدة فى منحنى حياته [2].

ومع ذلك : لم يختلف الدارسون فى تقويم انجازات أى من مفكرى الإسلام؛ كما اختلفوا حول الغزالى. فمنهم من عده فيلسوفا يضارع معاصريه، ومنهم من اعتبره عدوا للفلسفة[3]. واعتبره البعض مصلحا دينيا وسياسيا، واعتبره الآخر مفكرا سلطويا كرس عبقريته لنصرة السلطان ضد الرعية. أعطاه البعض لقب «حجة الإسلام»، واعتبره البعض الآخر مسئولا عن انتكاسة الفكر الإسلامى؛ سواء فى عصره، أو فى العصور اللاحقة، كان عبقريا مبدعا فى نظر البعض [4] بينما رأى فيه البعض الآخر أنموذجا لتوليف الأفكار المتضاربة فى صيغة هشة لاتقوى على الصمود فى وجه النقد والتقويم. وهو المنافح عن

---

(١) عبد الأمير الأعثم: الفيلسوف الغزالى- إعادة تقويم لمنحنى تطوره، ص٧، ١١، ١٥ ، ١٧، القاهرة ، ١٩٩٨.

(٢) نفسه، ص ١٩ - ٢٢ .

(٣) انظر: Burlot, J: La civilisation Islamiques, p.105 paris, 1982.
حيث قال إن الغزالى - تحت تأثير السلاجقة- أجهز على الفلسفة التى كانت منتعشة بفضل الشيعة - لذلك كانت حملته على الشيعة والفلاسفة فى آن.

(٣) من مناصرى فكره؛ «دى بور» الى اعتبره فيلسوفا متفردا . أنظر: تاريخ الفلسفة الإسلمية ، الترجمة العربية، ص ٣٣٥، الجزائر، د . ت .

أهل السنة ضد أهل البدع والضلالات؛ عند البعض، وعند الآخر لم يكن إلا مبتدعا غاويا وغوغائيا ضاريا يفتقر إلى أخلاقيات العالم.

يرجع هذا الخلاف والاختلاف - فيما نرى - إلى أمرين أساسيين؛ الأول أديولوجى؛ فقد مجده الدارسون من أهل السنة، وندد به معتنقو المذهبيات الأخرى، أما الأمر الثانى؛ فهو يتعلق بالمنهجية؛ إذ عول الغزالى نفسه على الإسراف فى التحامل وانتهاك أعراض الخصوم، كما رد الخصم عليه بالنهج ذاته ؛ كما هو حال ابن رشد والعلى بن الوليد.

أما المحدثون؛ فقد قاربوا فكر الغزالى من أبعاد متعددة؛ فمنهم من عول على شخصه فى دراسة فكره؛ فاعتبروا «مذهبه صورة لشخصه»(١) ومن الدارسين من اعتمد المنهج النفسى مفتاحا لفهم فكره المعقد المطرد الذى يعكس نفسية قلقة ومعقدة أيضا(٢). منهم من عول على دراسة «المنحنى الروحى» فى قراءة نصوص الغزالى؛ باعتباره منهجا ملائما لدراسة فكر غلب عليه الطابع الصوفى(٣) ومنهم من استند إلى المنهج البنيوى فى تفكيك وتحليل فكره: بهدف اكتشاف مقوماته ومكوناته (٤).

وعندنا أن هذه المناهج جميعا عاجزة عن استبار حقيقة فكر الغزالى، وتفسير تناقضاته، ورصد منطلقاته، ومعرفة أهدافه وغاياته؛ لا لشىء إلا لكونها مناهج تجزيئية ومنحازة وعاجزة عن الأضطلاع بمهام التفسير والتنظير فى التحليل الأخير.

ومن الانصاف أن ننوه ببعض الدارسين النابهين الذين وقفوا على المنهج المناسب فى مجال النقد والتقويم والتحليل والتأويل؛ وهو المنهج المادى الجدلى التاريخى. منهم طيب تيزينى الذى أسرف فى التدليل على

---

(١) راجع: تعليقات محمد عبد الهادى أبو ريدة على ماكتبه دى بور عن الغزالى فى كتابه سالف الذكر، ص، ٣٦٢ .

Ali Issa Othman: The concept of Man in Islam, in the writrings of Al-Ghazali, P. XVIII, Cairo, 1960

(٢) انظر: أوليرى دى لاسى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، ص، ٢٣٢، القاهرة، د. ت.

(٣) انظر: عبد الأمير الأعثم: المرجع السابق، ص ٧ .

وعندنا أن الباحث أخطأ فى فهم هذا المنهج الذى اعتمده أستاذه المرحوم على سامى النشار الذى يدور فى إطار دراسة شخصية المفكر فى منحنى تطورها توطئة لقراءة فكره.

عن هذا المنهج؛ راجع: على سامى النشار: نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى وفكره، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد ١، ص ٧١ ، الرباط ١٩٧٦ .

صلاحية هذا المنهج؛ لكنه عجز عن تطبيقه نظرا لقصور معرفته التاريخية عن عصر الغزالى [١] وينسحب الحكم ذاته على دراسة مقتضبة لفكر الغزالى فى إطار معطيات عصره؛ سياسيا واقتصاديا واجتماعيا؛ حيث استطاع الباحث - بحق - التوصل إلى عدد من الأحكام الصائبة؛ لكن دون برهنة أو تعليل مقبول [٢].

ولسوف نعتمد هذا المنهج فى دراستنا هذه عن فكر الغزالى. ونحن فى غنى عن الاستطراد فى تبيان الخلفية السوسيو - تاريخية» [٣] لعصره؛ لإفرادنا مجلدا كاملا فى هذا الصدد. وحسبنا التذكير ببعض الخطوط العامة والنتائج الهامة التى أسفر عنها الرصد التاريخى المحقق والموثق. لقد أثبتنا سيادة الإقطاع العسكرى فى العالم الإسلامى بأسره منذ منتصف القرن الخامس الهجرى، كما عالجنا البناء الطبقى تأسيسا على المسح الاقتصادى الشامل، وفى مجلد تال تناولنا الحياة الفكرية والعلمية والثقافية، وتوصلنا إلى حقيقة سيادة الفكر النصى الغيبى على أنقاض الفكر الليبرالى العقلانى [٤]. كما عالجنا التاريخ السياسى للعصر برمته باعتباره نتاج صراع اجتماعى فى المحل الأول. لذا نكتفى - فى هذا المجال - بالتركيز على الخطوط العامة للواقع السياسى فى الشرق الإسلامى إبان حياة الغزالى لإلقاء أضواء تفيد فى دراسة فكره.

عاش الغزالى أكثر من نصف قرن من الزمان فى ظل الإمبراطورية السلجوقية التى نافحت الخلافة العباسية من أجل النفوذ والسلطان، ونجحت فى تحقيق هذا الهدف. أما عن قوى المعارضة؛ فقد مثلتها الحركة الإسماعيلية التى تعاظم خطرها بعد قيام الدولة الفاطمية فى المغرب وانتقالها إلى مصر واستيلائها على بلاد الشام واليمن، وتطلعها إلى إسقاط الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية فى آن ، بعد أن تمكن أحد دعاتها - الحارث السباسيرى - من أن يخطب على منابر بغداد باسم الخلافة الفاطمية لمدة عام[٥]. ولم يدخر دعاة الإسماعيلية فى المشرق وسعا فى كسب المزيد من الأعوان والأنصار فى العراق وإيران والهند

---

(١) انظر: طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى في العصر الوسيط، ص ٣٣١ ومابعدها، دمشق د. ت.

(٢) راجع: بنسالم حميش: عن الغزالى ومرحلة الإقطاع، دراسة فى مجلة «البديل»، عدد ١، ص ٤٠ ومابعدها،، الرباط ١٩٨١ .

(٣) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، ج٣، مجلد ١، بيروت ٢٠٠٠ .

(٤) نفسه، جـ ٢، بيروت ٢٠٠٠ .

(٥) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: عبد النعيم حسنين: إيران والعراق فى العصر السلجوقى ص ٢٧٥ وما بعدها ، بيروت ١٩٩٢ .

وآسيا الوسطى، كما تمكنت إحدى الفرق الإسماعيلية - فرقة النزارية - من تأسيس كيان سياسى فى قلعة «ألموت» بفارس، وجندت فرقا من «الفداوية» نيطت بمهمة الاغتيال السياسى لرجالات الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية معا. كما استهدفت الفقهاء السنة - ومنهم الغزالى - المشايعين والمبررين لسياسات الخلفاء والسلاطين[1].

لمواجهة هذا الخطر أقامت الخلافة والسلطنة «المدارس النظامية» وكان الغزالى من مشاهير معلميها - لنصرة مذهب أهل السنة ومواجهة التعاليم والعقائد الإسماعيلية . [2] ومن دار فى فلكها من فلول المعتزلة.

على أن الإمبراطورية السلجوقية مالبثت أن تصدعت بعد وفاة السلطان ملكشاه، وشهدت صراعات وحروبا داخليا بين أفراد الأسرة الحاكمة، وتمزقت إلى أربعة كيانات متصارعة وتعرضت للأخطار الخارجية البيزنطية والصليبية فضلا عن تفاقم خطر الإسماعيلية. ونجحت بعد نجاح دعاتها فى اغتيال الكثيرين من الوزراء ورجالات الدولة وفقهائها . على أن الخطر الإسماعيلى مالبث أن خبا حول عام ٥٠٠ هـ . ثم نجح السلطان محد بن ملكشاه فى استئصال شأفة إسماعيلية إيران والعراق فى خراسان وماوراء النهر قرب ذات التاريخ [3].

عاش الغزالى وعاين تلك الأحداث الجسام، وارتبطت طموحاته بمناصرة الخلافة والسلطنة أولا، ثم السلطنة وحدها بعد أن ذوى نفوذ الخلفاء. وعلا نجمه ثم هوى ثم علا مرة أخرى وهوى أخيراً، حسب تراوح قوة السلاجقة بين الصعود والهبوط.

وفى كل الأحوال، كتب الغزالى مؤلفاته ومصنفاته خلال تلك الأحداث الجسام؛ انفعالا معها وتأثرا بها، وتأثيرا فيها.

لذلك لامندوحة عن قراءة هذه المصنفات حسب تواريخ تأليفها؛ وهو أمر تفرضه الضرورة المنهجية - بهدف الإفادة من تسلسلها الكرونولوجى فى دراستها من منظور تاريخى. ذلك هو منهجنا الذى سنعول عليه؛ فهل يكشف هذا المنهج الجديد عن معرفة جديدة فى دراسة فكر الغزالى؟ ذلك ما ستفسر عنه الدراسة.

---

(١) نفسه ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) الراوندى: راحة الصدور وآداب السرور، ص ١٥٨ - ١٦١ ، ليدن ١٩٢١ .

(٣) عبد النعيم حسنين: المرجع السابق، ص ١٢٠ .

تعويلا على التاريخية أيضا؛ سنحاول دراسة سيرة حياة الغزالى بهدف رصد منحنيات صعوده أو هبوطه، وتأثير ذلك على كتاباته، ورصد منحنيات التغير والثبات فى فكره. وهو أمر يدعونا بالضرورة إلى معرفة مقومات ثقافته، وانتمائه المذهبى، ووضعه الطبقى، وموقفه من السلطة؛ باعتبارها العامل الحاسم فى صياغة أفكاره.

ولد الغزالى بطوس عام ٤٥٠ هـ فى أسرة رقيقة الحال؛ إذ كان والده غزالاً [١] أوصى أحد شيوخ الصوفية برعايته وأخيه بعد وفاته، وقد أوفى الرجل بوعده، وشجع الابن - أبا حامد الغزالى - على طلب العلم؛ فدرس الفقه بطوس، ثم رحل إلى جرجان ونهل من المعارف الإسماعيلية على يد أبى نصر الإسماعيلى، ثم رحل إلى نيسابور؛ فدرس علم الكلام الأشعرى على يد الجوينى إمام الحرمين[٢] فجمع بذلك بين الفكر الليبرالى والنصى فى مجال علوم الأصول. وأظهر باعا فى هضم معارف عصره أهله للتأليف فى مبتدأ صباه؛ إذ كتب مؤلفه « المنحول فى علم الأصول» [٣] ولما يتجاوز العشرين من عمره. ولعل نبوغه المبكر وبراعته فى فن المناظرة كانا من أسباب إعجاب الوزير نظام الملك السلجوقى به؛ فدعاه للتدريس فى «نظامية» بغداد [٤] ؛ التى أسست لنصرة مذهب أهل السنة ومنافحة الفكر الإسماعيلى[٥].

نستخلص مما سبق موسوعية فكر الغزالى الجامع بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها قبل التحاقه بخدمة السلاجقة. ويشى أخذه عن علماء الشيعة والسنة وتأليفه المبكر فى علم الأصول وفق منهج نقدى للكشف عن المنحول فى هذا العلم؛ بحياده وموضوعيته وشغفه بالمعرفة لذاتها، وتلك خاصية تحول عنها بعد التحاقه بنظامية بغداد عام ٤٨٤ هـ. إذ من الآن فصاعدا سوف يدخل معترك السياسة ويوظف علمه لخدمة السلطان.

أصبح الغزالى منظرا لصيغة فكرية «توليفية» تجمع بين الأشعرية

---

(١) السبكى: طبقات الشافعية، جـ ٤، ص ١٠٢، القاهرة ١٣٢٤ هـ،
Ali Isa Othman. Op.Cit. p.Xvi.
(٢) دى بور: المرجع السابق ، ص ٣٣٢.
(٣) السبكى: المصدر السابق، ص ١٠٢، ١٠٣ .
(٤) نفسه، ص ١٠٥ .
(٥) الواسطى: الطبقات العلية فى مناقب الشافعية، حققه عبد الأمير الأعثم ونشره فى كتابه سالف الذكر، ص ١٦٩ .

الكلامية والشافعية الفقهية؛ فضلا عن التصوف فيما بعد. ويظهر ذلك بجلاء فى كل ما ألف وصنف من كتب ورسائل إبان هذه المرحلة التى أصبح خلالها «فقيه السلطان» الأول بلا مدافع، فحين ألف فى الفقه كتابه «المستصفى» وانتقد سائر المذاهب الفقهية لصالح المذهب الشافعى؛ تستر بالفقه لخدمة السياسة، وبرغم إعجاب الكثيرين بفقه الغزالى من القدامى والمحدثين[1]؛ يشى العمل باضطراب موضوعاته وتسييسها؛ اذ جمع بين الموضوع الأصلى وهو الفقه وبين مباحث أخرى فى الفلسفة والمنطق والأخلاق والطبيعيات وعلم الكلام؛ متأثرا بعلوم الشرع، ومبررا لسياسات حكام عصره ومتعصبا للفكر التوفيقى الذى صاغه بنفسه ومتحاملا على فكر قوى المعارضة المناوئة.[2]

وحين صنف كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذى عرض فيه للفلسفة عند اليونان والمسلمين امتاز برؤية موضوعية تشى بقبوله الكثير من آراء الفلاسفة[3].

ويبدو أنه تعرض لسخط السلطة؛ فتخلى عن آرائه، ورضخ لتوجهاتها؛ فكتب كتابه «تهافت الفلاسفة» سنة ٤٨٨ هـ الذى صاغ من خلاله موقفه الفكرى الجديد. فذهب إلى تجريم الفلاسفة وتحريم الاشتغال بالفلسفة لتعارضها مع الإسلام [4] واعتبر الفلاسفة زنادقة ملحدين، يستوى فى ذلك فلاسفة اليونان والمسلمين [5]؛ خصوصا الفارابى وابن سينا. ويبدو أن الغزالى كان كارها ـ فى قرارة نفسه - لهذا التوجه الجديد. دليلنا فى ذلك اقتصار الكتاب على النقد اللاذع للفلاسفة السابقين بسائر اتجاهاتهم وتياراتهم،، دون أن يقدم بديلا.

وينم الكتاب عن قصور معرفى وانتهازية سافرة؛ فلم يقدم فى انتقاداته جديدا، بل قصر جهوده فى حملته تلك على سوق انتقادات سابقة للفلسفة من قبل الكرامية والمعتزلة [6]؛ برغم عدائه الصريح

---

(١) أشاد به خصمه ابن رشد وإن أخذ عليه بعض الانتقدات. كما أعجب به باحث معاصر بمنهجه النقدى ونزعته التى ترى فى الفقه علما دنيويا.
انظر: حسن حنفى:المرجع السابق، مجلد ١ ، قسم ٣، ص ٣٢١
عبد الأمير الأعثم: المرجع السابق، ص ٣٧ .
(٢) حسن حنفى: المرجع السابق، ص ٣٢١، مجلد، قسم١، ص ١٤٩، ١٥٠، ١٥١ ، ١٥٢ .
(٣) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٣٣ .
(٤) دى لاسى: المرجع السابق: ص ٢٢٨ .
(٥) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٢٩ .
(٦) الغزالى : تهافت الفلاسفة، ص ٥ ، ٧ ، ١٠ بيروت ١٩٩٤ .

للفرقتين معا. ومعلوم أن تلك الانتقادات غاية فى الضحالة؛ بل السذاجة أحيانا. إن قراءة رصينة لمبررات حملة الغزالى تلك تشى -أولا وأخيرا - بحرصه على إظهار قدرته العقلية أكثر من إظهار عقم الآراء التى تصدى لهدمها. يظهر ذلك بوضوح فى منهجه القائم على كشف «التناقضات فى مقولات الفلاسفة وتهافت عقيدتهم» [١]، ومن ثم تكفيرهم. ففى حملته على فلاسفة الإسلام؛ لم يقدم أكثر من وصفهم بأنهم مقلدون لفلاسفة اليونان؛ فالفارابى وابن سينا - فى نظره - «أتباع لرؤسائهم فى الضلال» [٢]. وإذا ما أدركنا أن الفارابى وابن سينا كانا متشيعين، أمكننا تفسير هذا التوجه المقصود. لقد كان هدفه الأساسى هو النيل من سائر فرق المعارضة فى المحل الأول؛ لذلك حظى الشيعة والكرامية والمعتزلة بالقسط الأكبر من انتقاداته؛ برغم استعانته بآرائهم فى حملته على الفلسفة. وبرر هذا المسلك الانتهازى بحجة واهية فحواها أنه «عند الشدائد تذهب الأحقاد» [٣]. كما برر عجزه عن تبيان نسقه الفكرى المغاير بقوله إن كتابه لايهدف إلى ذلك بقدر استهدافه «تكدير مذهبهم» ويعد بإثبات مذهبه هو فى المستقبل دون أن يفى بوعده؛ يقول: «وأما المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا؛ إن ساعدنا التوفيق» [٤]. وفى ذلك تزكية لتصورنا عن كون عدائه الأصلى لفرق المعارضة الشيعية والاعتزالية. لذلك تحامل فى الكتاب على المعتزلة - خصوصا - باعتبار آرائهم أساسا للتشيع - رغم كونهم متكلمة لا فلاسفة. حجته فى ذلك أن «مذهبهم قريب من مذهب الفلاسفة» [٥] . من أجل ذلك أسفر عن معتقداته الأشعرية فى وضوح، خصوصا ما تعلق منها بقانون السببية والاختيار [٦].

أما عن حملته على الإسماعيلية فقد أفرد عنهم مؤلفا خاصا؛ باعتبارهم أعتى خصوم الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية. وقبل استعراض حججه فى هذه الحملة؛ من المفيد التنويه بأن الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية كانتا على وفاق خلال تلك المرحلة. وقد أسهم الغزالى بدور واضح فى عقد هذا الوفاق الذى كان من نتائجه تأسيس السلطنة «المدارس النظامية» وقيام الخلافة باختيار معلميها [٧].

---

(١) نفسه ، ص ٢٨ .
(٢) نفسه، ص ٣٠ .
(٣) نفسه، ص ٣٧ .
(٤) نفسه ، ص ٧٢ .
(٥) نفسه، ص ٢٥١ .
(٦) نفسه، ص ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٨، ٥٩ .
(٧) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٣٣ ، ٣٣٤ .

لذلك لاندهش إذا ماعلمنا أنه كتب مصنفه «كتاب المستظهرى» ضد الإسماعيلية ومن دار فى فلكها من فرق المعارضة بتكليف من الخليفة المستظهر بالله العباسى. لذلك لم يدخر الغزالى وسعا فى إظهار «فضائحهم»؛ خصوصا بعد نجاحهم فى اغتيال «نظام الملك» وزير السلاجقة سنة ٤٨٥ هـ. والكتاب فى مضمونه العام حافل بالأخطاء التاريخية، فضلا عن قصور واضح فى معلومات الغزالى عن التشيع بفرقه المتنوعة وأفكاره العميقة. ولن نسترسل فى ذكر هذه الأخطاء؛ التى كشفنا عنها فى مؤلف سابق [١] ولسوف نعرض المزيد منها من خلال الانتقادات اللاذعة التى وجهها أحد خصوم الغزالى من الشيعة الإسماعيلية؛ فى موضعها من الدراسة.

ألف الغزالى - خلال نفس المرحلة - كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» ويشى عنوانه بإقدام مؤلفه على عرض معتقداته وتصوراته الخاصة عن نسقه الفكرى «التوليفى» . لكن مطالعة الكتاب تثبت خلوه من بصمات فكرية غزالية ذات بال؛ اللهم إلا ما يؤكد بصمته السياسية الموالية للسلطان. لذلك لم يخطئ [٢] بعض دارسيه حين حكموا بأن ماساقه الغزالى من معارف لم يكن إلا «صورة مشابهة ومصغرة لكتاب «الإرشاد» للجوينى» الأشعرى. وعندنا أن الغزالى استهدف من تأليفه محاولة دحض علم الكلام المعتزلى بذات الحجج التى ساقها أبو الحسن الأشعرى وتلامذته. وفى هذا الصدد لم يضف الغزالى جديدا يذكر؛ بملاحظة محقق الكتاب [٣]؛ اللهم إلا مايتعلق بدعم الحجج الأشعرية بأسانيد مستقاة من علم أصول الفقه[٤].

يعرض الغزالى لثلاثة موضوعات أساسية؛ هى الله والنبوة والإمامة. وبخصوص الذات الإلهية؛ كان تمجيده لها على حساب رؤيته المدنية للعالم والإنسان[٥]. فالدنيا عن الغزالى عابرة أما «الآخرة فباقية» [٦]. وفى معالجته لمسائل الصفات وأفعال الله سبحانه وتعالى والحسن والقبح والجوهر والعرض والسببية والكمون وماشابه؛ حاول دحض آراء المعتزلة

---

(١) انظر : محمود إسماعيل : الحركات السرية فى الإسلام، ص ١٣٠ ومابعدها، بيروت ١٩٩٧ .
(٢) انظر :
Watt, W.M: Islamic Philosophy, p. 118, Edinburg 1922 .
(٣) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧ من مقدمة المحقق، بيروت ١٩٩٢ .
(٤) نفسه ، ص ٨ .
(٥) نفسه، ص ٣٢ .
(٦) نفسه، ص ٣٧ .

بنفس منطق الأشاعرة [١]. وفى مسائل النبوة ومايرتبط بها من فوارق ومعجزات... إلخ، عول على الأدلة السمعية والتواتر؛ لأنه فى نظره «مانع من الإنكار» [٢] .

وبخصوص الإمامة؛ اعتبرها مسألة دنيوية؛ لالشيء إلا نكاية فى الشيعة الذين يدمجونها فى علم الأصول [٣]. لكنه أضفى على الإمام مسوحا مقدسة عندما اعتبره «خليفة الله على الأرض»؛ فهو الحافظ للشرع، وهو أداة الله لحماية الدين؛ «فالدين والسلطان توأمان»[٤] والسلطان مسخر من قبل الله تعالى «ليفعل بالسيف والسنان مالا يفعل بالبرهان واللسان»[٥] وفى ذلك مصداق جزمنا بأن فكر الغزالى برمته كرس لخدمة أغراض سياسية. ولعل هذا يفسر رفض الغزالى علم الكلام المعتزلى، وقصر هذا العلم على «محاربة المبتدعة وتصفية قلوب أهل السنة عند عوارض الشبهة» [٦].

وبديهى أن يفضى فكر الغزالى الكلامى إلى نكوص معرفى. ولاغرو فقد أهدر قيمة العقل لصالح النقل والسماع [٧]، وجعل المتواتر و«مقتضى العادة» مناط التفكير ومدخل المعرفة [٨] .

خلاصة القول: إن كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» وإن بدا مصنفا فى فكر الغزالى؛ إلا أنه فى الحقيقة تكرار واجترار للمذهب الأشعرى؛ غلب فيه الهدف السياسى على الجانب المعرفى.

تلك هى مصنفات الغزالى الأساسية حتى عام ٤٨٨ هـ والتى تعبر عن فكر سلطوى قح أملته طموحات الغزالى الذاتية عن طريق التقرب إلى الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية.

فى عام ٤٨٨ هـ هجر الغزالى بغداد سرا، وعاش لعشر سنوات متنقلا ما بين مكة والشام وبيت المقدس ومصر[٩]. وقد اختلف الدارسون حول

---

(١) نفسه ، ص ١٠٩ - ١٢٥ .
(٢) نفسه، ص ٥٢، ٢١٥، ٢٣٠ .
(٣) نفسه، ص ٢٥٣ .
(٤) نفسه ، ص ٢٥٥ .
(٥) نفسه، ص ٣٩ .
(٦) نفسه، ص ٢٤٣ .
(٧) نفسه ، ص ٥٠ .
(٨) نفسه، ص ٥٢ .
(٩) ياقوت: معجم البلدان، جـ ٣، ص ٥٦١ ، القاهرة ١٩٠٧ .

أسباب هذا الرحيل المفاجئ والغربة المديدة؛ فذهب البعض إلى أنه عاش أزمة فكرية جعلته يتخلى عن المال والجاه ويميل إلى حياة العزلة والانقطاع للعبادة والنسك [١] وفي موضع آخر ذكر الباحث نفسه أن الغزالى أصيب «بانهيار فى قواه العقلية» [٢] جعله يقدم على ما أقدم عليه. ويبدو أن الباحث استخلص هذا السبب من قول للغزالى ؛ فحواه أن «الله أنعم عليه بالهداية بعد الشك» عن طريق الوحى؛ فاعتنق التصوف أسلوب حياة وطريقا للنجاة.

ونحن نشكك فى ذلك، ونري أن السبب كامن فى تطورات سياسية أفضت إلى تهديد حياة الغزالى؛ فلم يجد مناصا من الرحيل عن بغداد. تكمن هذه التطورات فيما حل بالإمبراطورية السلجوقية من ضعف وانهيار فتمزقت إلى عدة كيانات سياسية متناحرة. وأتاح ذلك الانهيار مناخا مناسبا لتعاظم الحركة الإسماعيلية وتفاقم خطر فرقها السرية المعروفة باسم «الفداوية» الذين نجحوا فى اغتيال الكثيرين من رجالات العباسيين والسلاجقة، فضلا عن مشايعيهم من الفقهاء. لذلك تهددت حياة الغزالى وانتابه الذعر خصوصا حين علم باغتيال أحد رفاقه المقربين. لذلك عول على الهرب إلى بلاد المغرب الأقصى؛ لأئذا بيوسف بن تاشفين سلطان المرابطين الذى ربطتهما معا صداقة سياسية منذ اعتراف الغزالى بحكمه ونعته بلقب «أمير المسلمين». ولعل هذا يفسر اتجاه الغزالى إلى الإسكندرية [٣] للانطلاق منها إلى الدولة المرابطية.

والسؤال هو: لماذا غير الغزالى رأيه وعدل عن رحلته إلى المغرب؟ والإجابة؛ أن يوسف بن تاشفين قد وافته المنية، وتولى الحكم من بعده ابنه على الذى وقع تحت تأثير الفقهاء المالكية؛ فندد علنا بالغزالى وأمر بإحراق كتبه.

لذلك آثر الغزالى الاعتكاف والعزلة والاستتار؛ والتنقل المستمر بين الحجاز والشام ومصر، وانصرف إلى العبادة والكتابة. وتنم كتاباته خلال السنوات العشر التى قضاها مغتربا على انعطافة جديدة فى فكره؛ إذ مال إلى التصوف على الرغم من تنديد أهل السنة - حتى ذلك الحين - بالتصوف والمتصوفة. عقد الغزالى وئاما فكريا بين اتجاهه السالف

---

(١) عبد الأمير الأعثم: المرجع السابق، ص ٤١

(٢) نفسه، ص ٧٦ .

(٣) السبكى: المرجع السابق، جـ ٤، ص ١٠٥ .

واتجاهه اللاحق.. وكان تصوف الغزالى لايقطع الصلة بين المتصوفة والحياة. وبالعودة إلى نصوص الغزالى فى التصوف؛ نتبين ربطه بين هذا التصوف الجديد والشريعة. لقد اعلن إعجابه بالمحاسبى والشبلى والبسطامى وغيرهم من المتصوفة الرافضين لنظريات الحلول والإتحاد[1]. ولم يرد فى كتاباته ذكر عن «ذو النون المصرى» و«الحلاج» وأمثالهما من كبار المتصوفة الإشراقيين الثوريين. لقد أصبح هؤلاء الأخيرون رموزا للتصوف الشيعى العرفانى المناضل. وهو نمط انتشر فى الأندلس بفضل جماعة «المريدين» الذين ارتبطت حركتهم بالتعمق فى المعارف والنضال ضد السلطان. ومن هنا تسقط مزاعم القائلين بأن تصوف الغزالى نهل من الأفلاطونية المحدثة وإخوان الصفا والغنوص الإسماعيلى. [2] وحسبنا حملة الغزالى نفسه على هذا النوع من التصوف ووصفه إياه [3] بالبدعة.

معنى ذلك أن تصوف الغزالى كان يدور فى فلك الأيديولوجية السلطوية السنية، وأن طموحاته الذاتية لم تتوقف؛ بل كان ينتظر مواتاة الفرصة للعودة إلى العراق بصورة تمكنه من جذب المزيد من الأعوان والأتباع. وهنا تصدق مقولة أحد الدارسين بأن تصوف الغزالى كان نتيجة هوى فى نفسه ليقوم بدور المصلح الدينى السياسى [4] ولاغرو فقد أقبل عليه العوام [5] بعد سنوح فرصة العودة إلى مسقط رأسه فى طوس.

أما عن سبب العودة؛ فيرجع إلى تبدل أحوال الدولة السلجوقية نحو الأحسن. فقد استطاع السلطان سنجر استعادة هيبة الدولة فى خراسان وماوراء النهر عام ٤٩٥ هـ [6]. كما تهاوى نفوذ الإسماعيلية بعد القضاء على قلعتهم فى «ألموت» عام ٥٠٠ هـ.. واهتبل الغزالى الفرصة؛ فعاد إلى طوس، وبارحها على عجل حين استدعاه الوزير فخر الملك للتدريس فى نظامية نيسابور [7].

لذلك نرى أن الغزالى لم يتخل عن طموحاته الدنيوية مؤثرا التصوف؛ بل كان تصوفه استمرارا للتعبير عن هذه الطموحات وكسب المزيد من

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ ١، ص ٢١، القاهرة، د. ت.

(٢) انظر: ابن الجوزى: تلبيس إبليس ، ص ١٧٦، القاهرة ١٣٣٠ هـ.

(٣) الغزالى: الإحياء ، ص ١٦ من مقدمة المحقق.

(٤) انظر: دى بور : المرجع السابق، ص ٣٣٥ .

(٥) على بن الوليد: دامغ الباطل وحتف المناضل ، جـ ١، ص ٣٧، بيروت ١٩٨٢ .

(٦) عبد النعيم حسنين المرجع السابق، ص ١٢٠ .

(٧) ياقوت : المرجع السابق ، جـ٣ ص ٥٦١ .

الإنعامات؛ خاصة بعد مزجه بأيدولوجيته السابقة المؤلفة من الأشعرية والشافعية .

فى إطار هذه الخلفية التاريخية والمعرفية؛ نعرض لكتاباته التى دبجها إبان فترة اغترابه؛ كدليل على صدق ماذهبنا إليه. يعد كتابه «إحياء علوم الدين» أهم ما كتبه إبان تلك الفترة: إن لم يكن أهم ما كتب على الإطلاق؛ على الأقل من حيث الانتشار والشهرة. بدأ الغزالى كتابه بأن تصوفه «فيض من الله وإلهام» [1]؛ وهو قول مردود حسب رأى محقق الكتاب، الذى ذهب -بحق - إلى أن العمل محض مباحث فقهية وأصولية وأشعرية خاصة بالعبادات [2]؛ وهى موضوعات لاصلة لها بالفيوضات الربانية. بل نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فنرى فى العمل مايشى بالبعد السياسى والطموح الشخصى. فحين تحدث الغزالى عن العلوم الشرعية لم يفته الإلحاح على أهمية مكانة «الفقيه المعلم» باعتباره «العالم بفنون السياسة وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا وهو معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم؛ لينتظم باستقامتهم أمورهم فى الدين»[3]. وهو قول يشى بمحاولة إبراز دور الفقيه وإعلاء مكانته التى جعلها الغزالى تفوق منزلة الحاكم. وفى ذلك ما يؤكد ذكاء الغزالى وحنكته السياسية؛ إذ استغل حاجة السلاطين الضعاف إلى الفقهاء لكسب المزيد من النفوذ والسلطان. وفى ربطه بين السياسة والدين ما يؤكد على استغلاله الدين مطية لتحقيق مكاسب دنيوية.

أما عما ورد فى الكتاب بخصوص التصوف؛ فيشى بمحاولة استثمار الدين لتركيع الرعية للسلطان؛ الذى يعد فى نظره فى منزلة أدنى من منزلة الفقيه. هذا فضلا عن محاولة تأصيل وترسيخ الجهالة على حساب العلم، والتهويم على حساب العقل. يظهر ذلك بوضوح فى تصنيفه العلوم إلى: محمودة، ومذمومة ومباحة.. فالعلوم المحمودة؛ قصرها على الطب والحساب ليس إلا. أما المذمومة؛ فتتعلق بالسحر والطلسمات، ومع ما يشى به رفضه لها، إلا أنه اعتبرها علما من العلوم.

وقصر العلم المباح على التواريخ والأخبار وما يجرى مجراها [4]. هذه

---

(١) الغزالى: الإحياء، جـ ١، ص ٢٣ .

(٢) نفسه ، ص . ٢٤

(٣) نفسه ، ص ١٨ .

(٤) نفسه ، ص ١٧ .

الأصناف الثلاثة جميعا وضعها الغزالى فى مرتبة أدنى مما أسماه «علوم الآخرة». وفى ذلك تسويغ للحط من قدر الدنيوية وإهدار لقيمة الإنسان.

قسم الغزالى «علوم الآخرة، إلى قسمين؛ الأول هو «علم الباطن» الذى يعد فى نظره «غاية العلوم»، والثانى هو «علم المعاملة»؛ ويتعلق بأحوال القلب كالصبر والشكر والخوف [1].

وفقا لهذا التصنيف المخل؛ اعتبر الغزالى علوم الطبيعيات لاحاجة إليها؛ لأن بعضها مخالف للدين والشرع. والمنطق فى نظره ليس إلا أداة تفيد فى البحث عن «الدليل» [2]. والدليل فى مفهومه قاصر على مجال الشرع. ولاقيمة للعقل إلا للدلالة والبرهان على صدق النبوة، وفيما عدا ذلك قال «اعزل العقل عن التصرف ولازم الإتباع؛ فلا تسلم إلا به» [3].

تأسيسا على ذلك؛ اعتبر الغزالى «التصوف» أشرف العلوم «لأن غايته معرفة الله تعالى» [4]. وأما التعليم لغاية دنيوية «فهو هلاك وإهلاك»[5].

ولاحاجة بنا للتعليق على هذه النصوص الدالة فى حد ذاتها على الدور المخرب الذى لعبه الغزالى فى الفكر العربى الإسلامى.

فى الجزء الثانى من «الإحياء» يسفر الغزالى عن تسييس الفكر لصالح السلطة كائنة ما كانت. إذ برر لوجود السلطنة السلجوقية المتسلطة والمتهاوية، وتظهر انتهازيته فى إجلال مكانتها؛ خصوصا بعد تسلط السلطة السلجوقية على الحكم وإهدارها الخلافة ورسومها، وعبث السلاطين بالخلفاء تعيينا وعزلا حسب الهوى. يقول الغزالى: «.. ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح؛ فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة، ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة فى أصل الخطبة والسكة؛ فهو سلطان نافذ الحكم» [6].

وطاعة الرعية للسلطان - ولوجار - واجبة. وإذ أقر مبدأ «الأمر

---

(١) نفسه، ص ٢٠ .

(٢) نفسه، ص ٢٣ .

(٣) نفسه ، ص ٣١ .

(٤) نفسه، ص ٥٥ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) نفسه، جـ ٢، ص ١٣٩ .

بالمعروف والنهى عند المنكر»؛ فليس من حق الرعية الأخذ به - فيما يتعلق بالسلطان الجائر - اللهم إلا «بالتعريف والوعظ». وأما المنع بالقهر - أى الثورة على السلطان الجائر - «فليس ذلك لآحاد الرعية.. فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر، ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر»(١).

لا حاجة بنا للتعليق أيضا أكثر من الجزم بأن الغزالى أول الشرع لخدمة السلطة، واتخذ من الدين مطية للسلطان وفقيه السلطة.

وفى الجزء الثالث من «الإحياء» تسويغ تبريرى لخضوع الرعية وإذلالهم. فبذلك وحده يتم نجاتهم من كرب الدنيا وظفرهم بنعيم الآخرة. لذلك أفاض الغزالى فى «ذم الدنيا» (٢) و «ذم الغنى ومدح الفقر» (٣).

وفى الجزء الرابع؛ ألح الغزالى على منحاه؛ فدعا إلى «ذم المال والجاه» (٤)، وحبب «الفقر والزهد» إلى قلوب الرعية. كما أفاض فى الحديث عن الآخرة وماتحويه من جنان وولدان وحور عين. (٥).

أما عن المرحلة التالية فى حياة الغزالى؛ فقد شهدت اضمحلال الدولة السلجوقية حول عام ٥٠٠ هـ بعد تعاظم الصراعات بين أفراد الأسرة الحاكمة فى المشرق، وتعاظم الخطر الصليبى فى بلاد الشام (٦)، وتعرض خراسان لغزوات الأتراك الغز، عندئذ آثر الغزالى العافية؛ فعاد إلى طوس مسقط رأسه، وعكف فى منزله، وألحق به مدرسة للعلوم الدينية وخانقاه للمتصوفة؛ ومع ذلك لم ينقطع عن الكتابة والتأليف؛ وكانت كتاباته آنذاك تعكس أزمته وأزمة العالم الإسلامى برمته.

يعد كتاب «المنقذ من الضلال» أهم ماكتبه الغزالى إبان تلك الحقبة

---

(١) نفسه ، ص ٢٣٧ .
(٢) نفسه، جـ٣ ص ١٩٦ .
(٣) نفسه، ص ٢٥٨ .
(٤) نفسه ، جـ٤ ص ٢٧٢ .
(٥) نفسه، ص ٥٢٥ .
وفى هذا السياق انتحل من الأحاديث مايدعم دعواه؛ فروى أن «شغل أهل الجنة هو افتضاض الأبكار» وأن «فى الجنة سوقا مافيها بيع ولا شراء؛ إلا الصور من الرجال والنساء، فإذا اشتهى رجل صورة دخل فيها.. إلخ». وأن «الرجل من أهل الجنة ليتزوج خمسمائة حوراء، وأربعة آلاف بكر، وثمانية آلاف ثيب؛ يعانق كل واحدة منهن مقدار عمره فى الدنيا». نفسه ص ٥٢٥
(٦) من الملاحظ أن الغزالى رغم إسرافه وإطنابه فى الحديث عن نعيم الآخرة؛ لم يعرض قط لتلك الكارثة الكبرى ولا بإشارة واحدة؛ على كثرة ما صنف من مؤلفات .

التى استمرت أعواما خمسة – من ٥٠٠ – ٥٠٥ هـ – حتى وافته المنية. لذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب ترجمة لسنى حياته الأخيرة؛ بحيث عبر عن محنته بعد أن هجرته الدنيا واعتزله الجاه والنفوذ.

ويبدو أن هذه الظروف الصعبة جعلته يثوب إلى رشده؛ خصوصا بعد أن فقد مصداقيته حتى بين أصدقائه المقربين وأثيرت حوله الظنون والشكوك. لذلك ينطوى كتاب «المنقذ من الضلال» على إشارات تفصح عن تراجعه عن مواقفه المؤسفة السابقة، فأعلن أن «جل ما كتبه لم يكن لوجه الله»، وهجر «التقليد» معولا على «الإلهام والأدلة العقلية».(١)

ذكر الغزالى فى مقدمة كتابه أنه ألف هذا الكتاب ردا على سؤال وجهه إليه أحد أصحابه؛ فقال: «أما بعد فقد سألتنى أيها الأخ فى الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها.. وأحكى لك ما قاسيت في استخلاص الحق من بين اضطرابات الفرق، وما استأجرت عليه من الارتفاع من حضيض التقليد إلى يفاع الاستفسار.. إلخ (٢).

يشى هذا النص بأن كتاب «المنقذ» ألف لغاية محددة؛ فحواها الإفصاح عن مرحلة جديدة فى فكره تختلف جوهريا عن المراحل السابقة. هذا فضلا عن محاولة تبرير مواقفه إبان تلك المراحل.

يتضمن الكتاب إشارة إلى نشأته وشغفه بطلب العلم وتحصيله لغاية معرفية صرفة؛ فحواها «إدراك حقائق الأمور» (٣). وبخصوص المرحلة التالية التى انغمس خلالها فى السياسة بما أفضى إلى موقفه المؤازر والمبرر للسلطة؛ حاول الغزالى تبرير موقفه بأن «ذلك لم يكن باختيارى وحيلتى» (٤).

وعن المرحلة الثالثة التى مزج خلالها بين الأشعرية والشافعية والتصوف؛ اعترف الغزالى بخطئه لأن هذه «المصالحة» دخلها الريب والغلط والوهم» (٥).

أما عن المرحلة الأخيرة التى نحن بصدد عرض ما استجد على فكره

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٦، ٨ بيروت ١٩٩٣ .
(٢) نفسه، ص ١٧ .
(٣) نفسه، ص ١٨ .
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) نفس المصدر والصفحة .

إبانها؛ فقد أعلن الغزالى تخليه عن «التقليد»، أى عن الصيغة الأشعرية الممزوجة بالفقه الشافعى - واقتصاره على التصوف باعتباره بلسما ناجعا لعلاج «عدم الأمان» من ناحية، وطريقا موصلا إلى «اليقين» من ناحية أخرى. [١]

وعندنا أن توبة الغزالى لم تكن «نصوحا». إذ استمر على نهجه فى التسويف والتبرير لسلوكياته خلال المراحل السابقة، لكنه خفف من غلواء تحامله على الفلاسفة، ولم يعرض للإسماعيلية بعد أن ضعف مذهبهم وتشرذم فى الشرق، وخفف، كذلك من تحامله على المتكلمة. وتفسير ذلك - فى نظرنا - أنه ربما تخلى عن الكثير من أفكاره الأشعرية باعتباره رافضا للتقليد، وانصب جل اهتمامه لتكريس التصوف.

لنحاول إثبات ذلك من خلال تصفح كتاب «المنقذ من الضلال». بخصوص موقفه من الطبيعيات؛ اعتبر أن الكثير من معارفها «موجود فى الكتب الشرعية»[٢]. أما الفلسفة؛ فقد اعتبر بعض معارفها بعيدة عن الإلحاد، وادعى أن الفلاسفة غير الملحدين «أخذوا آراءهم من الصوفية ومزجوها بكلامهم» [٣] وماذكره عن علم الكلام أقل انتقادا وأخف حدة مما ذكره فى كتبه السابقة [٤]، وبدلا من الهجوم على الإسماعيلية - مباشرة - للسبب الذى سقناه سابقا - وجه هجومه إلى جماعة «إخوان الصفا» وحذر من الاطلاع على رسائلهم لما فيها من الغدر والخطر» [٥]. ونعتقد أنه فطن إلى حقيقة - فكر «جماعة المريدين» [٦] بالأندلس الذين نهلوا من رسائل الإخوان خصوصا ما تعلق بالتوفيق بين الدين والعلم؛ لذلك انطوى فكر المريدين على أبعاد شيعية إسماعيلية وأخرى اعتزالية ومزجوها جميعا بنوع من التصوف المعرفى والثورى. وهى صيغة جديدة قريبة الشبه بالعقيدة الموحدية.[٧] لذلك حمل الغزالى على هذه

---

(١) نفسه، ص ، ١٩

(٢) نفسه، ص ، ٣٧ .

(٣) نفسه، ص ، ٣٦ .

(٤) نفسه، ص ٢٧، ٢٨ .

(٥) نفسه ، ص ٣٨ .

(٦) عن حقيقة فكر المريدين فى الأندلس؛ راجع:
محمود إسماعيل : المشترك الفكرى والسياسى بين حركتى الموحدين فى المغرب والمريدين فى الأندلس، دراسة تحت الطبع.

(٧) معلوم أن عقيدة الموحدين نسجها المهدى بن تومرت - وكان تلميذ للغزالى - واتخذها أيديولوجية لحركة سياسية نجحت فى القضاء على دولة المرابطين. نفس المرجع السابق.

الجماعة بفكرها الجامع بين خصومه السابقين [١]؛ برغم اندراجهم جميعا فى سلك التصوف.

ولعل هذا يوضح الفرق بين تصوف الغزالى وتصوف الأندلسيين. فتصوف الغزالى كان قاصرا على النسك والعبادة والانقطاع والعزلة، وتلك صيغة أبدعها هو، فعقد وئاما بينها وبين المذهب السنى [٢]. تصوف الغزالى «معزول عن الدنيا». بينما كان تصوف المريدين يستهدف إصلاح أحوالها. وهى صيغة تتسق مع معطيات السنوات الخمس الأخيرة من حياته بعد أن فقد المال والجاه؛ فانقطع إلى العبادة بعد أن «انكشفت له أمور لايمكن إحصاؤها واستقصاؤها» على حد قوله [٣]. وتفصح تلك العبارة المبهمة عن الأسباب الاضطرارية التى أبعدته عن السياسة. وهى أسباب كمنت فى تدهور أوضاع السلاجقة فى الشرق وانتقال الخطر الشيعى إلى الغرب الإسلامى سواء فى المغرب أو الأندلس.

كان تصوف الغزالى - لذلك حسب زعمه - دواء ناجعا للأدران «السياسية» التى عاركها وعاركته إبان المرحلة السابقة [٤]. وقد اعترف بأن جهوده العلمية الموظفة سياسيا كانت من أجل «كسب الجاه الذى دعا إليه بقوله وفعله» [٥]. وقد رأى فى هذا التصوف الخاص «مفتاح أكثر المعارف» [٦]؛ فهو «نور قذفه الله تعالى فى صدره» [٧].

الخلاصة؛ أن كتاب «المنقذ من الضلال» يمثل مرآة صادقة لمحنة مؤلفه على المستوى الشخصى، كما يعبر عن بعد معرفى جديد يتسق مع أسباب ومعطيات تلك المحنة.

ويمكن الوقوف على هذا البعد المعرفى الجديد من خلال استعراض سريع لبعض مؤلفات الغزالى الأخرى خلال مرحلة المحنة. ففى كتابه «معيار العلم» تكثيف تنظيرى لما طرحه فى كتاب «المنقذ من الضلال»؛ إذ كان الغرض منه «بيان طريقة تعرض حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٤١، ٤٥ .
(٢) Burlot: Op. Cit. p.103
(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٥٠ .
(٤) نفسه، ص ٥٧ .
(٥) نفسه ، ص ٦١ .
(٦) نفسه، ص ٢٣ .
(٧) نفس المصدر والصفحة.

وتثقيف معيار العلم للتمييز بينه وبين الخيال والظن القريبين منه» [١]. ويبدو أنه تأثر فيه بابن حزم من حيث رفض «التقليد». لكن الأخير سبقه وبزه حين عول على «الدليل» و «البرهان» [٢]، بينما انحاز الغزالى إلى الحدس الصوفى كبديل للتقليد؛ وإن استهدفا معا «البحث عن منطق من أجل أسلمة العلوم وتداوليتها» [٣].

كما يعد كتاب «محك النظر فى المنطق» بمثابة دعوة غزالية لرفض «التقليد» [٤] أيضا، فضلا عن كونه دليلا على تخفيف حدة تحامل الغزالى على المنطق والفلسفة؛ كما ذكرنا آنفا. إلا أن الكتاب - كسابقه - تغلب عليه النزعة الصوفية أيضا [٥].

أما كتاب «القسطاس المستقيم»؛ فيوضح مفهوم المنطق عند الغزالى؛ وهو مفهوم أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان [٦]. فهو عبارة عن محاورة حول العلم والتعليم؛ يرجح فيه الغزالى النقل على العقل [٧].

ويقال نفس الحكم على كتابه «ميزان العدل»؛ حيث جعله من ميراث النبوة، ويعتمد المؤلف فيه أيضا المنطق الجدالى لا على المنطق البرهانى.[٨] ويعكس الكتاب - فى نظر بعض الباحثين[٩] - بعدا طبقيا فى فكر الغزالى؛ إذ قسم الناس إلى خاصة وعامة، اختص الله الخاصة بالعلم والعامة بالتعليم.

بعد استعراض أهم ما تضمنته مصنفات الغزالى وتواليفه، وربطها بطموحاته الشخصية، وإثبات الصلة بين هذه الطموحات وبين تطورات الواقع التاريخى للعالم الإسلامى عموما والعصر السلجوقى خصوصا؛ يمكننا الحكم - فى اطمئنان - على فكر الغزالى؛ بهدف فض الاشتباك بين الباحثين الذين انقسموا إلى أكثرية مؤيدة وأقلية معارضة ومنددة.

---

(١) الغزالى: معيار العلم، ص ٢٢، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

(٢) انظر: محمود إسماعيل: إشكالية المنهج فى دراسة التراث، ص ١٣ ومابعدها، القاهر ٢٠٠٣ .

(٣) انظر: طه عبدالرحمن: تجديد المنهج فى نقد التراث، ص ٣٢٢، ٣٥٠، الرباط ١٩٩٤ .

(٤) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٤٥ - ١٤٦ - ١٥٩

(٥) الغزالى: محك النظر فى المنطق، ص ١٤٥، بيروت ١٩٦٦ .

(٦) انظر: الغزالى: القسطاس المستقيم، ص ١١٨ ومابعدها، القاهرة ١٣١٨ هـ .

(٧) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٧٠ ، ١٧١ .

(٨) نفسه، ص ١٧٥ .

(٩) نفسه، ص ١٧٩ .

وقد أخطأ الطرفان معا - منهجيا - فى التعامل مع المصنفات الغزالية حين برهنوا رؤاهم بالنظر فى هذه المصنفات باعتبارها كلا واحدا؛ بمعزل عن تاريخ كتابتها وتاريخية محتواها.

أما وقد تحاشينا هذا المنزلق ونحن بصدد تعاملنا مع هذا الكم الهائل من المعارف المتنوعة، وقراءتها فى ضوء المعطيات السوسيو - تاريخية والسوسيو - سياسية والسوسيو - ثقافية؛ يحق لنا استخلاص الأحكام من خلال المنهجين الاستقرائى والاستنباطى معا.

ودون مصادرة على المطلوب؛ نستطيع أن نقرر أن الغزالى لم يقدم منظومة فكرية متسقة وشاملة تنم عن إبداع وابتكار. إذ لاحظنا تحولات عدة فى منحاه الفكرى العام؛ الأمر الذى جعل جل الباحثين يجمعون على حقيقة التعارض والتناقض فى مقولات الغزالى الفكرية. والحق أن الرجل فى أفكاره العامة برىء من هذا الاتهام؛ إذا ما نظرنا إلى مجمل أفكاره فى كل مرحلة من مراحل رحلته الحياتية والفكرية. عندئذ سنلاحظ التوافق والاتساق فى المنظومة الفكرية لكل مرحلة.

فماذا عن القواسم المشتركة والعامة فى فكر الغزالى خلال صيرورته المتسقة بالمثل مع منحنيات وانعطافات حياته المضطربة؟ وهل يمكن الوقوف على أسباب بعينها تكمن وراء هذه التحولات، وتفسر فى شمول بنيته الفكرية فى سيرورتها وصيرورتها؟

الثابت فى كل الأحوال وعلى اختلاف المراحل أن فكر الغزالى ماكان قط متماسكا ومنظوما فى نسيج إبداعى واحد، بل كان «توليفة» بين معارف متنوعة كلامية وفقهية أولا، أضيف إليها التصوف فيما بعد، ثم اختفى الكلام والفقه تماما ليسود التصوف أخيرا.

كانت السياسة - لا المعرفة - تقف من وراء منطق «التوليف» هذا بامتياز؛ حيث جرى توجيه المعرفة لخدمة السياسة فى المحل الأول؛ الأمر الذى طبع الجانب المعرفى بالأدلجة التبريرية. وأسفر ذلك عن تقديم «صيغة فكرية مركزية فاعلة بفعل السلطة ليس إلا»[١]؛ استهدفت ضرب الفكر الليبرالى العقلانى الذى تبنته المعارضة ضد السلطة.

---

(١) بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤١ .

صحيح أن هذه الصيغة الغزالية جرى نسجها من خيوط مذهب أهل السنة [1]؛ لكن جل هذه الخيوط من غزل «الأشعرية» التى كانت بالمثل نسيجا هشا معرفيا. لقد أثبتنا فى المجلد الثانى من المشروع أنها صيغة مائعة مماحكة تهدر قيمة العقل ولا توظفه إلا لخدمة المأثور والنقل. كما نهلت «الغزالية» من الفقه الشافعى الذى كان بالمثل وسطيا مع انحياز للأثر على حساب النظر. واذ عولت تلك الصيغة على التصوف فى مراحلها الأخيرة؛ فقد انحازت للبعد الهروبى التهويمى فيه ؛ ضاربة صفحا عن الأبعاد المعرفية والنضالية. صيغة كهذه؛ لاتفضى قط إلى انتظام وبناء فى الفكر بقدر ما تؤدى إلى ميوعة واختلال، ولايمكن أن تسفر عن أدنى جدة أو ابداع فى كل الأحوال.

لكن هذه الصيغة جد مناسبة لخدمة السياسة؛ فالباعث على الأشعرية كان سياسيا؛ كما أثبتنا من قبل، ووسطية الفقه الشافعى لايخشى منها على السلطان بحال من الأحوال؛ شأنها فى ذلك شأن الفكر الوسطى الذى يميل إلى السلطة حيث مالت، والتصوف الهروبى الذاتى كان أيديولوجية المتغلبين من الحكام العسكر والخلفاء الثيوقراطيين اتخذوها وسيلة لتخدير العوام.

لذلك كانت الغزالية إيديلوجية الخلافة العباسية - فى عصر ضعفها - والسلطنة السلجوقية - فى عصر قوتها - وكان الغزالى لايشغله الهم المعرفى بقدر ما تطلع إلى الطموح الشخصى من خلال الارتباط بالسلطة. وقد أثبت العرض مدي ارتباطه بالسلطة ؛ عباسية أولا، وسلجوقية خلال معظم سنى عمره بل راهن أحيانا على سلطان المرابطين فى المغرب، لذلك نؤكد أن مشروع الغزالى كان مشروعا سياسيا أكثر من كونه مشروعا معرفيا . ومن أسف أن السياسة عند الغزالى ارتبطت بالحكام الطغاة وعلى حساب قوى المعارضة التى تصدى لدحضها معرفيا؛ كى يتسنى للسطلة إخضاعها وقمعها سياسيا. من أسف أيضا أنه نسج صيغته المعرفية زاعما أنها من عباءة الدين؛ بل لم يتورع عن توظيف الدين لاستئصال شأفة العلم، بتأويله المتعسف لتعاليمه السامية وانتحال الأحاديث خدمة لهدفه المنشود. بل لم يجد حرجا فى نصب مذبحة للعقل فى ضوء «أحكام النجوم» [2] فأسهم بوعى - أو بدونه - فى تخريب الفكر والواقع فى آن.[3]

---

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢١٧ .

(٢) ابن الجوزى: المرجع السابق، ص ٥٩٧ .

(٣) بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤٤ .

لقد أعلن أن هدفه المنشود هو الدفاع عن الملة بالتصدى للزنادقة والملحدين، ولم يكن هؤلاء إلا الفلاسفة والشيعة والمعتزلة الذين شادوا صرح الفكر الإسلامى بامتياز. فكانت حملته فى الواقع على سائر المعارف المخالفة لصيغته المهترئة معرفيا والموجهة سياسيا. فما عدا العلوم الشرعية «غير مرغوب فيها لأنها مخالفة للشرع والدين» أو «لأنها علوم لا حاجة إليها» [1]. وحتى العلوم الشرعية قصرها على ما توافق مع أيديولوجيته التوليفية؛ فشرعيات المعتزلة والشيعة محض مروق وإلحاد.

وإذ كفر سائر الخصوم السياسيين؛ لم يتورع عن استخدام أفكارهم وحججهم فى حملته على الفلسفة، ووظف بعض آراء الفلاسفة فى حملته على المعتزلة والشيعة. ووظف الخلاف بين أفلاطون وأرسطو باستخدام منطق كل منهما لضرب الآخر، وأفاد من الأفلاطونية المحدثة فى محاولته دحض الفلسفة اليونانية برمتها [2] . كما تحامل على الفلاسفة المسلمين لاالشىء إلا لأنهم ظهير لسلفهم اليونانيين [3] . هاجم الغزالى العقل من أجل النقل. وفى دفاعه عن النقل استعان بسلطان العقل؛ بما يشى بانتهازية أخذها عليها منتقدوه من القدامى والمحدثين، ولم يخطئ باحث ثقة [4] حين حكم بأن الغزالى «كان يرتدى لكل ظرف حلته»؛ بل ذهب إلي ما هو أخطر من ذلك فاتهمه «بازدواج الشخصية» [5].

ومع ذلك ادعى الغزالى سبقا وإبداعا فى الوقوف على أحكام جديدة فى مجالات متنوعة؛ منها علم الأخلاق؛ وهو ادعاء أخذه عليه أحد الباحثين [6] أيضا حين ذهب أنه «جرى فى ذلك على مذهب أسلافه». كما زعم أسبقية وتفوقا فى ابتكار منطق جديد يبز منطق أرسطو ويلغيه [7] . لكن باحثا آخر رد تلك الريادة لابن حزم [8]. وفى حملته على الإسماعيلية؛ نسب الغزالى إلى شخصه براعة فى فضح مذهبهم؛ لكنه لم يفعل فى هذا

---

(١) الغزالى: الإحياء، جـ، ص ٢٣ .
(٢) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٣١ ، ٣٤٢ .
(٣) عن مزيد من المعلومات حول آلية توظيف الغزالى حجج خصومة ضد بعضهم البعض فى محاولة هدمهم جميعا؛ راجع :
محمد عبد الهادى أبو ريدة: المرجع السابق، ص ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٥٣ . طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ٣٢٩ حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، جـ٢، ص ١٤٦
(٤) انظر: عبد الأمير الأعثم، المرجع السابق،ص ٥٤، ٥٥ .
(٥) نفسه، ص ٦٣ .
(٦) انظر: دراسة أبو ريدة فى حواشيه على كتاب دى بور سالف الذكر، ص ٣٥٣ .
(٧) انظر: الغزالى: مجموعة رسائل الغزالى، جـ ٣، ص ٣٠، بيروت ١٩٨٦ .
(٨) انظر: طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ٣٢٩ .

الصدد أكثر مما فعله الباقلانى فى كتاب «التمهيد» [١]. وما زعمه من جدة وإبداع لم يكن إلا دليلا على فقر مدقع فى معارفه عن هذه الفرقة، وقد سبق لنا إفشاء تلك الحقيقة فى دراسة سابقة. كما أكدها عالم إسماعيلى نابه كشف عن المزيد فى هذا الصدد. إذ خلط الغزالى بين هذه الفرقة وبين «الحزمية» و «المباركية» و «المحمرة» وغيرها، كما نم عن جهل فاضح فى معرفة أئمتها ومفهومها عن الإمامة ، فضلا عن قصور مشين فى معرفة معالم تاريخ الفواطم [٢]. ولعل ذلك كان من أسباب حكم أحد المؤرخين [٣] بأن الغزالى جمع بين ضحالة المعرفة وبين «الأخلاق الذميمة».

ولن نتوقف كثيرا عند ما كتبه ابن رشد عن الغزالى؛ وحسبنا أنه وصفه بالانتهازية والجهل ووقوفه إلى جانب السلطان ضد الرعية وغياب الضمير، والوصولية، وسوء التأويل، وسلاطة اللسان... إلخ من النعوت التى تفت فى أخلاقياته وتنال من قيمة معارفه [٤]. ولم التعويل على ابن رشد وغيره وقد اعترف الغزالى نفسه فى أواخر أيامه بأن «جهده ليس لصالح وجه الله تعالى؛ بل كان باعثه الجاه وبعد الصيت» [٥] واعترف فى مؤلف آخر؛ بأن نيته «لم تكن خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت»[٦].

وبعد؛أوليس الاعتراف سيد الأدلة؟!!

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة: المرجع السابق، ص ٣٢٩ .

(٢) عن المزيد من المعلومات فى هذا الباب؛ راجع: على بن الوليد: دامغ الباطل وحتف المناضل، جـ١ ، ص ١٥، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٥٥، ٧٦، ١٥٢، ١٦٠، ١٧٣ .
نفسه، جـ ٢ ص ٢٩ ، ٤١ .

(٣) انظر: الواسطى: المصدر السابق؛ نص ملحق بكتاب عبد الأمير الأعثم سالف الذكر، ص ١٧٠ .
وفي هذا الصدد، روى أنه كان سودادى المزاج حين زاره فى خلوته، وأن تحول مزاجه إلى «البسط» بعد اتصال الوزير السلجوقى فخر الملك به لدعوته إلى القدوم إليه فى نيسابور.

(٤) راجع : حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم٣، ص ٨٦ ومابعدها.

(٥) انظر: إحياء علوم الدين، جـ ١، ص ٩ .

(٦) انظر: المنقذ من الضلال، ص ٤٨ .

فلاسفة الغرب الإسلامى

مدخل

سبق وقدمنا مدخلا عاما عن تدهوو مكانة الفلسفة، شأنها شأن سائر العلوم الأخرى. وأرجعنا ذلك إلى أسباب سوسيو - تاريخية تتعلق بسائر أقاليم «دار الإسلام» شرقا وغربا، كما سبق وعرضنا لمحنة الفلسفة فى الشرق تحت تأثير الغزالى المدعم بالخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية.

وبرغم إلحاحنا فى المدخل السابق على أن ظاهرة التدهور عمت الغرب الإسلامى؛ تأسيسا على وحدة «الصيرورة» التاريخية؛ إلا أنه من المفيد تأكيد مقولتنا هذه قبل الإقدام على عرض الفلسفة فى المغرب والأندلس؛ بهدف حسم جدل عقيم بين الدارسين عن خصوصية الفكر فى الغرب الإسلامى بهدف تعظيمه وإظهار تفوقه على نظيره فى الشرق، والترويج لمقولة القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب. وقد روج أحد كبار الدارسين المغاربة لهذا المفهوم مدعيا السبق إليه باعتباره من بنات أفكاره. وإذ سبق لنا - ولغيرنا - دحض هذا القول؛ فلن نستطرد طويلا فى إثارة جدل ممجوج حول قضية مفتعلة. ونكتفى فقط بإثبات أن القول بهذا المفهوم سبق إليه بعض المستشرقين الكلاسيكيين؛ بهدف خدمة أغراض أقل ما يقال عنها إنها غير معرفية. ومن ثم تقتصر مهمتنا على دحض مزاعمهم تلك- ولو فى عجالة - كما سبق دحضه عند اللاحقين من المفكرين المغاربة المعاصرين.

ونكتفى - فى هذا المقام - بتتبع هذه المقولة عند اثنين من المستشرقين الذين أرخوا للفلسفة الإسلامية؛ وهما «دى بور» و «أوليرى دى لاسى».

أما الأول: فقد ميز فلاسفة الغرب الإسلامى؛ من أمثال ابن باجه وابن طفيل وابن رشد عن نظرائهم وسابقيهم من المشارقة ؛ من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا؛ برغم ريادتهم فى البحث الفلسفى وتأثر لاحقيهم من المغاربة بأنساقهم الفلسفية. ومعلوم أن «دى بور» يعول منهجيا على مقولة «التأثر والتأثير»؛ محاولا رد كل إيجابيات فلاسفة المشرق لأصول يونانية. أما عن فلاسفة المغرب فقد تنكر لمنهجه هذا ونفى أى تأثير للمشارقة فيما كتبوا.

وقد أرجع «القطيعة» بين الطرفين إلى عوامل إثنية ومذهبية؛ مفادها أن البربر فى المغرب كانوا دائما على عداء مع العرب؛ متناسيا كون التعريب

الإثنى واللغوى والثقافى قد غمر سائر أقاليم الغرب الإسلامى، وأن معظم فلاسفة هذه الأقاليم لم يكونوا من البربر؛ بل ينتمون إلى النسب العربى.

وبنفس النظرة الخاطئة يرى أن المسار المذهبى فى الغرب الإسلامى مغاير لنظيره فى المشرق «فكانت انقسامات المشرق وخلافاته تكاد تكون غير معروفة فى الغرب الإسلامى»[1] وهو حكم خاطئ فى تقديرنا؛ حيث سبق لنا - فى دراسات عديدة - إثبات أن سائر المذاهب الفقهية والفرق الكلامية تسربت إلى المغرب من الشرق.

وبخصوص الفكر الفلسفى؛ عز عليه الاعتراف بالأصول الشرقية للفلسفة المغربية. وعزا قدوم الفلسفة فى المغرب إلى اليهود؛ من أمثال ابن جبرول وباخيا بن باقودا [2]؛ وهو خطأ سنناقشه فى موضعه.

ولما كانت هذه الادعاءات محض افتراء مقصود ومستهدف؛ ولا أساس له من الحقيقة والتاريخ؛ فقد تخلى عنها - فى سهو وبدون وعى - حين ذكر فى إحدى صفحات كتابه الذى يتضمن هذه المزاعم « أن حضارة المشرق كانت تنقل إلى المغرب والأندلس كأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية» [3] !!. وبرغم دلالة هذا الحكم على تفنيد دعواه عن القطيعة؛ فإننا لا نقر بإهداره مكانة الفلسفة الإسلامية فى الغرب؛ وهو أمر سيثبته العرض فى المباحث التالية.

أما عن «أوليرى دى لاسى»؛ فيردد نفس مزاعم «دى بور» فى القطيعة؛ بصورة تكاد تكون متماثلة حتى فى الصياغة اللغوية. فهو يلح على الاختلاف الإثنى ويذكر أن «البربر كانت لديهم نغمة سائدة لكراهية العرب» [4]. كذا على الاختلاف المذهبى إلى حد التحامل على عقائد البربر بصورة مستفزة [5]. وانتهى إلى أن فلسفة المشرق «لم تحظ بأى عطف فى الأندلس»[6]. وزغم مازعمه «دى بور» بأن الفضل يرجع إلى اليهود فى تعريف الأندلسيين بالفلسفة [7].

---

(١) انظر: دى بور : المرجع السابق، ص ٢٧٠ .
(٢) نفسه، ص ٢٧٢ .
(٣) نفسه، ص ٢٦٩ .
(٤) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٣٨ .
(٥) نفسه، ص ٢٣٦ .
(٦) نفسه، ص ٢٣٩ .
(٧) نفسه ، ص ٢٤٤ .

ولسنا بحاجة لتكرار ما أثبتناه سلفا عن خطأ وخطل تلك الأحكام.

على منوال مزاعم هذين المستشرقين - وإن بمنهجيات عصرية وبمزيد من التعميق والتفانى فى إثباتها - نسج المفكر محمد عابد الجابرى نظريته المبهرة عن «القطيعة الإبيستيمولوجية» بين المشرق والمغرب. ويرجع هذا الإبهار الزائف إلى تبنيه «المنهج البنيوى»؛ وهو منهج قد يفيد فى التفكيك والتحليل؛ لكنه قاصر فى مجال التفسير والتنظير.

بدأ مفكرنا بنظريته الجديدة فى ثنايا مؤلفه «نحن والتراث» بصورة مخففة وعلى استحياء، إذ قال «بوجود مدرسة مغربية مستقلة عن الشرق فى مناهجها ومفاهيمها وإشكالياتها»[1] إذ تأثرت بمؤثرات مغربية صرفة؛ ألا وهى«الثورة الثقافية التومرتية التى تأسست على رفض التكفير والعودة إلى الأصول ولفلسفة أرسطو بالذات»[2].

ونحن فى غنى عن إثبات خطأ القول بالقطيعة أصلا؛ فضلا عن كون الدعوة التومرتية الموحدية مستقلة من ناحية، وكونها ثورة ثقافية؛ من أخرى؛ إذ سبق لنا إثبات هذه الأخطاء والمغالطات فى ثنايا مشروع «سوسيولوجيا» وفى أبحاث ودراسات أخرى مستفيضة[3]. وحسبنا الإحالة إلى ماذكره الباحث نفسه فى الصفحة نفسها بأن المدرسة المغربية تتفق مع نظيرتها المشرقية فى «نفس الموضوعات ونفس الإشكاليات»[4].

ومع ذلك؛ تشبث الباحث بدعواه - فى مؤلف تال - مدعما إياها بأسانيد جديدة وباستطراد مفصل. إذ زاد على ماذكره «دى بور» و«دى لاسى» عن الأسباب الإثنية والمذهبية؛ أسبابا أخرى جغرافية وسياسية. ولا مجال لإقحام الجغرافيا فى المسألة؛ حيث أفرد الجغرافيون القدامى والمحدثون فصولا ضافية عن التجانس والتكامل فى جغرافية العالم الإسلامى. أما عن البعد السياسى:فهو يرى أن «الزمن السياسى فى الغرب الإسلامى مغاير لنظيره فى الشرق»[5].

---

(١) انظر: محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ٢٣١، بيروت ١٩٨٠ .
(٢) نفسه، ص ٢٣٢ .
(٣) انظر: محمود إسماعيل: قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر، دراسة بعنوان «نقد نقد العقل العربى» ص ٩ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٨ .
فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، دراسة بعنوان «القطيعة الإبيستمولوجية بين المشرق والمغرب - حقيقة أم خرافة» ص ٨١ ومابعدها، القاهرة ١٩٨٨ .
(٤) انظر : محمد عابد الجابرى: المرجع السابق ص ٢٣٢ .
(٥) محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى؛ ص ٢٩٧، بيروت ١٩٨٤ .

صحيح أن المشرق خضع للحكم السلجوقى، بينما خضع المغرب - إبان ظهور الفلسفة المغربية الأندلسية - للحكم المرابطى. لكن الدولتين كانتا من نسيج واحد قوامه أيديولوجية سنية محافظة، وعصبية بدوية طرفدارية. كما استنت الدولتان نمطا إنتاجيا واحدا هو النمط الإقطاعى العسكرى، وحازت الدولتان شهرة فى مجال واحد هو مواجهة الخطر النصرانى. ناهيك عن وحدة الثقافة الإسلامية التى دخلت طور الانحطاط فى زمن واحد أيضا [١]. ومن هنا فلا محل لترتيب الباحث على ما أسماه بالقطيعة السياسية قطيعة إديولوجية أيضا[٢].

أما أخطر ما ذهب إليه ـ بصدد موضوع دراستنا - فهو الزعم بأن الفكر المشرقى أسس على «البيان» و«العرفان»؛ فى حين استند الفكر المغربى على «البرهان» [٣]. ولقد سبق لنا تفنيد هذا الحكم من قبل، وسنعول من خلال عرضنا للفلسفة فى الغرب الإسلامى على المزيد من الأدلة والقرائن والبراهين التى توضح هشاشته.

على أنه من المفيد إثبات دور بعض ثقات الدارسين فى الرد على هذا الحكم الجائر؛ منهم جورج طرابيشى وحسن حنفى ومحمد أركون؛ وغيرهم كثيرون. وقد سبق لنا تبيان طروحاتهم فى دراسات سابقة نكتفى بالإحالة إليها [٤] ونكتفى بالإلماح إلى أطروحتى حسن حنفى ومحمد أركون؛ لا لشئ إلا لأننا لم نعرض لموقفهما من قبل.

بخصوص الأول؛ جرى بينه وبين الأستاذ / الجابرى سجال طويل وثرى حول المسألة التى نحن بصددها؛ ضمن مسائل أخرى؛ نشر فى كتيب بعنوان «حوار المشرق والمغرب». نكتفى بالإحالة إليه. ونثبت فقط ماتعلق بمسألة «القطيعة» مباشرة فى مؤلف آخر صدر حديثا.

على نقيض صاحب «القطيعة؛ لم يشاحح حسن حنفى فى مكانة المدرسة الفلسفية المغربية؛ بل على العكس أشاد بها برغم غلبة جانب «الشروح» فيها على الجانب الإبداعى.ورأى أن هذه الشروح فى حد ذاتها

---

(١) عن التشابه بين الدولتين سياسيا وحضاريا إلي درجة التماثل أحيانا؛ راجع: محمود إسماعيل: مقالات فى الفكر والتاريخ، ص ٦٦ ومابعدها، الدار البيضاء ١٩٧٨ .

(٢) محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٢٩٧ .

(٣) نفسه، ص ٢٩٩ .

(٤) انظر: محمود إسماعيل: قراءات، ص ٩ ومابعدها، الإسلام السياسى، دراسة بعنوان «أدلجة التراث»، ص ١٣ ومابعدها، الكويت ١٩٩٣ .

إبداع لايمكن نكرانه أو التقليل من قيمته، لكنه ألح على اعتبار هذه المدرسة إمتدادا طبيعيا وعضويا للمدرسة المشرقية؛ مؤكدا وحدة التطور الفكرى فى «دار الإسلام». وإذ أهمل البعد التاريخى فى التحليل؛ فقد فطن إلى حقيقة وحدة الظرف التاريخى الذى نشأت وتطورت إبانه المدرسة الفلسفية المغربية؛ «فالسطوة فى المشرق والمغرب على حد سواء من السلاطين والفقهاء، والحريات الفكرية فى المغرب قدرها فى المشرق».(١) بل إنه ناط المدرسة المغربية بدور فكرى نضالى فى إصلاح ما أفسده الدهر فى المشرق والمغرب سواء بسواء؛ عن طريق «استعادة الذاكرة للتراث العقلى اليونانى الإسلامى» (٢) المشرقى والمغربى معا. وأخذ على المروجين للنزعة المغربية المستقلة - التى ليس لها ما يبررها - الوقوع فى منزلق الإسقاط الآنى «على تراث واحد طويل وممتد»(٣). ونعى أخيرا - على أصحاب هذا الاتجاه، الانطلاق من نزوع لا أخلاقى من أجل إثبات الذات بتسويغ إهدار أوليات البحث العلمى الموضوعى (٤).

ودون الدخول فى معارك سجالية حول المسألة - مع الوعى بها وبملابساتها - أثبت المفكر الجزائرى محمد أركون - من خلال رواية سوسيو - تاريخية - أن الثقافة الإسلامية وحدة واحدة فى سائر أقاليم العالم الإسلامى فى العصر الوسيط. لقد كانت ثقافة الطبقة الوسطى المتمركزة فى الحواضر الكبرى فى بغداد وأصفهان ودمشق وحلب والقاهرة وفاس وقرطبة. وبفعل هذه الطبقة ازدهرت هذه الثقافة، كما تداعت وانهارت- فى سائر الأقاليم أيضا - بتأثير نظم عسكرية إقطاعية جائرة أفضت إلى هزال؛ إن لم يكن غياب الطبقة الوسطى (٥).

وفى كتاب آخر؛ أثبت أن الفلسفة فى المغرب تأثرت - سلبا - بظروف تاريخية وثقافية سادت العالم الإسلامى برمته وفى آن واحد(٦).

وإذ نقول بوجاهة تلك الرؤية المنصفة؛ نؤكد أنها راجعة إلى التعويل على التاريخية فى قراءة الفكر. ومن أسف أن الجهود فى ترسيخ تلك الرؤية جد محدودة أحيانا و «مراهقة» فى أحيان أخرى. ونحن نلتمس

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجلد ١، قسم ٣، ص ٣٣ .
(٢) نفسه، ص ٨٩ .
(٣) نفسه، ص ٦٧ .
(٤) نفسه، ص ٦٦ .
(٥) محمد أركون: الفكر الإسلامى - نقد واجتهاد، ص ١٥٤، بيروت ١٩٩٢ .
(٦) محمد أركون : الفكر الإسلامى - قراءة علمية، ص ٢٩، بيروت ١٩٩٦ .

العذر للدارسين فى مجال الفكر؛ لا لشيء إلا لأن المؤرخين لم يقوموا بدورهم فى إجلاء الخريطة السوسيو - تاريخية للعالم الإسلامى نتيجة الفقر المنهجى. ولعل هذا يفسر اضطرار النابهين من دارسى الفكر إلى محاولة القيام بهذا الدور؛ وهو أمر شاق وعسير. فبرغم الوضوح المنهجى لهؤلاء الدارسين؛ كان من الممكن تحاشى أخطاء خطيرة عكست نفسها على دراستهم للفكر نفسه.

يحضرنا فى هذا المقام أنموذج أحد الدارسين النابهين بصدد دراسته عن الفلسفة فى الغرب الإسلامى، إذ حاول الاسترشاد بالتاريخ والأخذ بالمنهج المادى الجدلى التاريخى؛ فحاول الوقوف على نمط الإنتاج السائد فى العصر المرابطى من خلال الصراع بين البورجوازية والإقطاع[١]. ولكنه أخطأ فى رصده هذا؛ حين حكم على الفكر الفلسفى فى الغرب الإسلامى بأنه تعبير عن الطبقة البورجوازية التى لاتنتج إلا «فكرا ماديا هرطقيا»[٢]. ولا مجال لتصويب هذا الخطأ فى الحكم على الفكر نتيجة الخطأ فى معرفة الواقع السوسيو - تاريخى فى هذا المقام؛ لالشيء إلا لإفرادنا مجلدا كاملا فى الموضوع. ولسوف نعول عليه فى قراءتنا لفلاسفة الغرب الإسلامى، وحسبنا التنويه - ودون مصادرة مستبقة - بأن قراءتنا ستجرى فى إطار الارتباط الوثيق بين الفلسفة فى المغرب بنظيرتها فى المشرق؛ نظرا لوحدة التاريخ والصيرورة فى «دار الإسلام». وإذ ازدهرت الفلسفة فى المغرب فى وقت انحطت فيه فى المشرق؛ فيعزى ذلك إلى أمرين:

أولهما: تأخر فتح بلاد المغرب والأندلس عن الفتوحات الإسلامية فى المشرق بما يقرب من قرن من الزمان. هذا القرن يشكل الفارق بين طور الازدهار فى المشرق، وطور النشأة والتكوين فى المغرب. كما كان طور الانهيار فى المشرق يشكل فى ذات الوقت حقيقة الاستمرارية المشرقية فى الغرب الإسلامى.

ثانيهما: أن تعاظم الضغوط والمصادرات والإكراهات ضد الفلسفة والفلاسفة فى المشرق لم توجد بذات الدرجة فى المغرب باعتبار نسبية التطور والصيرورة بين القلب والأطراف. ولعل هذا يفسر لماذا تواجد الفكر العقلانى فى إقليم ما وراء النهر؛ بينما صودر فى قلب العالم الإسلامى؛ فى العراق والشام ومصر.

---

(١) انظر: طيب تيزينى : المرجع السابق، ص ٣٣٩ .

(٢) نفسه ، ص ٣٤٠ .

ولسوف نأخذ هذا المعيار ونحن بصدد دراسة الفلسفة الإسلامية فى الغرب الإسلامى. ودون استباق للنتائج سوف نلاحظ أنها بوجه عام عاركت أزمة تركت بصماتها على الفلسفة المغربية - وإن بدرجة أقل عن المشرق - فقد جرى اضطهاد الفلاسفة فلجأوا إلى آليات «التقية» و«الرمز والتوفيق» ؛ الأمر الذى أثر سلبا على نتاجهم الفلسفى؛ وهو ما ستثبته الدراسة.

ابن باجه

تنم رحلة حياة ابن باجه عن منعطفات وتحولات أثرت إلى حد كبير فيما أنجز من كتابات. كما تأثرت حياته بالمثل بالمعطيات التاريخية والثقافية للبيئة الأندلسية المغربية. فقد ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ - المعروف بابن باجه - فى سرقسطة فى تاريخ - اختلف الدارسون فى تحديده - خول نهاية القرن الخامس الهجرى، وتوفى عام ٥٣٣ هـ. وبرغم قصر عمره؛ إلا أنه شهد عصرين تاريخيين مختلفين اختلافا شديدا؛ إذ عاصر نهايات عصر ملوك الطوائف وبدايات عصر المرابطين. وتقلبت حياته خلالهما مابين صعود نجمه وأفوله.

تكونت شخصيته الفكرية خلال العصر الأول؛ وهو عصر شهد ازدهار الفكر الإسلامى على الرغم من تمزق وحدة الأندلس وتصارع أمراؤها، وتفاقم حركة الاسترداد النصرانية. لذلك أظهر طول باع وسعة اطلاع فى المنطق والفلسفة والطب النظرى والعملى(١). ويبدو أنه لشغفه بالعلم والبحث(٢) رحل إلى مصر وقضى بها أمدا قصيرا لزيادة معارفه، ثم عاد إلى مسقط رأسه بالأندلس التى وقعت آنذاك تحت وطأة المرابطين. ومعلوم أن الأخيرين المتعصبين للمذهب المالكى النصى والمذهب الأشعرى الكلامى المحافظ عملوا على اضطهاد المذاهب الأخرى التى تبنت النهضة الفكرية إبان العصر السابق. ومع ذلك لا نعدم وجود ثلة من الأمراء المستنيرين الذين شغفوا بالعلم والثقافة؛ ومنهم واليهم على سرقسطة مسقط رأس ابن باجه. ولعل هذا يفسر إقدام هذا الأمير على اتخاذ ابن باجه أنيسا ووزيرا. وصادف ذلك هوى فى نفس ابن باجه الذى عرف عنه حب الدنيا والتطلع إلى طلب المال والجاه (٣). ويبدو أن طموحه الدنيوى فت فى شغفه بالعلم والفكر إلى درجة صرفته عن إتمام بعض مشروعاته الفكرية(٤).

ويبدو أيضا أن اصطناعه وزيرا لأمير سرقسطة لم يجد استجابة لدى فقهاء المالكية - الذين تعاظم نفوذهم فى العصر المرابطى - كما أثار ثائرة قواد الجند؛ الأمر الذى جعل أمير سرقسطة يتخلى عن صديقه. وكان

---

(١) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٤ .
(٢) ابن طفيل: حى بن يقظان، ص ١٥، القاهرة، د . ت .
(٣) نفسه، ص ٢٠ .
(٤) نفسه، ص ٢١ .

سقوط سرقسطة فى يد نصارى «الاسترداد» سببا فى رحيل ابن باجه إلى أشبيلية فى عام ٥١٢ هـ حيث وجد فيها مقاما وادعا؛ فعاود نشاطه الفكرى وأنجز معظم مؤلفاته ورسائله.

لكن طموحاته الدنيوية عاودته مرة أخرى؛ فرحل إلى فاس بالمغرب الأقصى. والراجح أن هذه الطموحات لم تجد سبيلها للتحقيق؛ إذ نعلم أنه تحت إلحاح تسلط الفقهاء المالكية أضطر ابن باجه إلى اعتزال الحياة، وعاش سنى عمره الأخيرة فى فاقة وشظف عيش. بل عانى من أزمة نفسية جعلته يقدم على إحراق الكثير من مؤلفاته. ومات فى فاس مسموما سنة ٥٣٣ هـ؛ بما يشى بتآمر السلطة وفقهائها على حياة فيلسوف اعتبروه زنديقا.

تلك هى سيرة ابن باجه التى سنسترشد بها فى دراسة فلسفته وتقويمها.

والحق أن هذه الفلسفة كتب عنها الكثير؛ سواء فى المصنفات التى تتعلق بالفلسفة الإسلامية، أو فى الرسائل والأطروحات الجامعية، أو من خلال المشروعات الفكرية الكبيرة التى ظهرت فى السنوات الأخيرة. ومع ذلك ظل الخلاف بين الدارسين حول تثمين الفلسفة الباجية نغمة سائدة فى كل هذه الدراسات. ولعل من أهمها ما قام به المفكر المرموق حسن حنفى الذى عالج الفلسفة الباجية وفق منهج جديد يجمع بين البنيوية ومنهج «تحليل المضمون». والحق أنه درس كل ما هو معروف ومتاح من كتابات ابن باجه، وقام بجهد كبير فى تفكيك محتواها وتحليل بنيتها . لكنه لسبب أو لآخر لم يقدم على إعادة تركيبها، ولم يقدم منظومة متكاملة تجمع شتات الموضوع وتساعد على تثمينه بعد تفسيره وتنظيره. ويرجع ذلك فيما نرى إلى إهماله المنهج التاريخى الذى يدرس فكر الرجل فى ضوء سيرة حياته وأحداث عصره.

يحفزنا هذا القصور إلى إعادة دراسة فلسفة ابن باجة وفق منهجنا المتبع فى دراسة الفكر الإسلامى بعامة؛ وهو المنهج المادى الجدلى التاريخى والرؤية السوسيولوجية للفكر. فبه - دون غيره - يمكن ولوج باب التفسير وفض الاشتباك بين الدارسين حول الفلسفة الباجية ومكانتها فى خريطة الفلسفة الإسلامية عموما.

وعن هذا الاختلاف؛ نرى أنه ليس رهين العصر الحالى بين الدارسين

المحدثين فحسب؛ بل تمتد جذوره إلى القدامى من معاصرى ابن باجه ولاحقيه. وفى كل الأحوال لعبت الأهواء الأيديولوجية دورها لتحول دون دراسة فلسفته وتأطيرها وتثمينها بصورة موضوعية. فمن معاصرى ابن باجه؛ نجد الفتح بن خاقان يصمه بالإلحاد ويسرف فى تعداد نواقصه وسوءاته؛ دون تسويغ موضوعى فى نقد فلسفته(١).

أما ابن طفيل الذى امتدح ذهنه الثاقب وصدق رؤيته عاب عليه الانغماس فى شواغل الدنيا، واعتبر هذه الآفة من أسباب ضعف وهشاشة مؤلفاته. يقول ابن طفيل إن «كتبه وجيزة ورسائله مختلسة.. وأن ترتيب عباراته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل. ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها» (٢).

ومن المحدثين من رفعوا قدر فلسفته، ومنهم من أهدر قيمتها. فابن باجه فى نظر البعض «فيلسوف عقلانى جعل العقل قادرا على إدراك كافة الحقائق منزلة وأسماها قدرا» (٣) والبعض الآخر وصم فلسفته بالتقليد «فجل ماعبر عنه موجود فى فلسفة الفارابى» (٤)، لذلك اعتبره أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة» (٥). وبينما جعله أحد الدارسين «فيلسوفا ماديا هرطقيا برع فى مجال العلم النظرى وكرسه لمواجهة القائلين بالحدس الصوفى» (٦) حكم آخر بأن فلسفته «لم تنعتق من إطار التصوف والتأثر بالأفلاطونية المحدثة»(٧). وإذ يرى فيه البعض «أول فيلسوف أنتج خطابا فلسفيا جديدا يتحرك داخل دائرة البرهان وحدها دون انشغال بالبيان ولا بالعرفان ولا بتأويلات الأفلاطونية المحدثة كما هو حال فلاسفة المشرق» وأن «فكره مستقل نابع من بيئة المغرب».(٨) يرى البعض الآخر أنه «كان شارحا أكثر منه مبدعا، وأن جهده جعل من فلسفته حلقة وصل بين المشرق والمغرب».(٩)

---

(١) عن هذه الانتقادات اللاذعة؛ راجع: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد٢، قسم ٣، ص ٢٢ . دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٤ .
(٢) حى بن يقظان، ص ٢٠، ٢١ .
(٣) انظر: محمد غلاب: المعرفة عند مفكرى الإسلام، ص ٢٧٠، القاهرة، د. ت .
(٤) انظر: دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٥ .
(٥) نفسه، ص ٣٧٦ .
(٦) انظر: طيب تيزينى: المرجع السابق، ص ٣٤٤ .
(٧) انظر دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .
(٨) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٣ .
(٩) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٢٨٩، ٦٥ .

هذا الخلاف والاختلاف لايمكن حسمه؛ كما ذهبنا سلفا دون التعويل على التاريخ؛ تاريخ الفيلسوف، وتاريخ عصره. وإذ ألمحنا إلى ذلك من قبل؛ نكتفى بإضافة.بعض الحقائق الهامة؛ خصوصا مايتعلق بالواقع السوسيو-ثقافى لعصر ابن باجه.

عاش ابن باجه مستهل حياته فى ظل ازدهار فكرى مرتبط بتداعيات «الصحوة البورجوازية» الأخيرة؛ الأمر الذى حكم على فكره آنذاك بالعقلانية الليبرالية. كما عاش بقية عمره فى ظل الدولة المرابطية التى كرست الإقطاعية العسكرية كنمط إنتاج، والنصية المالكية المحافظة والسلطوية كغطاء فكرى وأيديولوجى. لذلك جرى اضطهاد المفكرين الليبراليين الذين تبنوا حركات المعارضة على الصعيدين الفكرى والسياسى؛ سواء فى المغرب أو الأندلس. وقد التأم الشيعة والمعتزلة والمتصوفة العرفانية فى حركة واحدة صاغت أيديولوجية توفيقية مهجنة؛ كوسيلة لتوحيد قوى المعارضة لهدف سياسى فحواه طرد المرابطين من الأندلس. وفى المغرب جرت صياغة الأيديولوجية الموحدية من أصول مذهبية متنوعة - خارجية واعتزالية وشيعية وظاهرية - بهدف توحيد الجهود لهدف سياسى أيضا: هو إسقاط الدولة المرابطية. ولاغرو؛ فقد كان الاتصال بين الحركتين المتماثلتين دائما ومستمرا؛ إلى أن تحققت غايتهما معا بالقضاء على الخصم المشترك [1].

خلاصة القول - أن الصراع بين الليبراليين والنصيين، بين السلطة والمعارضة فى المغرب والأندلس؛ شكل المناخ السياسى والفكرى السائد فى عصر ابن باجه. ونعلم من سيرة حياته أنه اتصل بالسلطة وحظى بإنعاماتها ردحا من عمره. كما عبر عن فكر المعارضة ـ إلى حد كبير- خلال سنى حياته الأخيرة؛ فاكتوى بنار السلطة واضطر إلى الاعتكاف والعزلة [2]، وأقدم على إحراق بعض كتبه، ومات مسموما.

---

(١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع محمود إسماعيل: المشترك الفكرى والسياسى بين حركتى الموحدين من المغرب والمريدين فى الأندلس - دراسة شارك بها صاحبها فى المؤتمر الدولى بأشبيلية عن «السلم والتعايش بين العدوتين . آخر أكتوبر وأول نوفمبر سنة ٢٠٠٣ .

(٢) لابن باجه أشعار معبرة عن محنته، نقتبس منها مايلى..

قد أودعوا القلب لما ودعوا حراقا — فظل فى الليل مثل النجم حيرانا

راودته يستعيد الصبر بعدهم — فقال إنى استعرت اليوم نيرانا

وتشى تلك الأبيات بحقيقة ما حل بابن باجه من عنت واضطهاد أفضى إلى أزمة نفسية لم يستطع خلالها أن يلم شتات نفسه. انظر: دى بور : المرجع السابق، ص ٣٧٦ .

لذلك نرى أن فلسفة ابن باجه ما كان لها إلا أن تتأثر بتلك المنعطفات والملابسات التى مست حياته لمعانا وأفولا، وحق لأحد الدارسين [1] القول بأن فكر ابن باجه عبر عن «حياة مفكر عقلانى فى مجتمع متزمت» [2].

السؤال هو: إلى أى مدى كانت منظومة ابن باجه الفلسفية نتاجا لتلك المعطيات؟

الإجابة لن تكون شافية إلا بعد دراسة هذه المنظومة؛ حتى يأتى الحكم نتيجة استقراء محتواها الفكرى. ويصبح السؤال المشروع - فى هذا المقام - هو: ما هى بصمات السياسة فى فلسفة ابن باجه؟

يختلف الباحثون - كالعادة - فى الإجابة عن هذا السؤال؛ فمنهم من جعل ابن باجه «صاحب مشروع سياسى؛ وظفت فيه المعرفة لغرض سياسى.. حيث مارس السياسة فى الفلسفة». لكنه ينفى هذا القول فى موضع آخر فيقول: «إن خطاب ابن باجه الفلسفى تحرر من القيود السياسية» [3]. ويرى باحث آخر أن «الجانب الفردى الصوفى غلب على الجانب السياسى» [4]. ويتفق الاثنان معا - فى التحليل الأخير - على أن فلسفة ابن باجه كانت رد فعل معرفى إزاء المحنة السياسية فى المغرب والأندلس.

---

(١) انظر: محمد غلاب : المرجع السابق، ص ٢٧٦ .

(٢) من أسف أن بعض الدارسين المحدثين - تحت تأثير الانبهار بالدور الجهادى، للمرابطين - حكموا على الفكر فى العصر المرابطى بالازدهار . لكن جل الدارسين رأوا عكس ذلك. يقول «جارسيا جومس» لفظ الفكر أنفاسه فى العصر المرابطى».
انظر: جارسيا جومس: الشعر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٥٦، القاهرة ١٩٥٦، ويقول «كلود كاهن» : «اتسمت عقلية المرابطين بالخشونة والسطحية والتزمت، واستقر على يد الفقهاء نوع من الاستبداد».
انظر: كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١٧٨، القاهرة ١٩٧٧، ويقول «ألفرد بل»: «كان الوجود المرابطى نذيرا بالقضاء على الفكر العقلى». انظر بل: الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى، الترجمة العربية، ص ٢٤١، بنغازى ١٩٦٩ .
ويقول «بروفنسال»: «جرد الفكر فى عصر المرابطين من روح الكشف وانساق القوم وراء التقليد وانصرفوا عن النظر والاجتهاد».
انظر: بروفنسال: الإسلام فى المغرب والأندلس، الترجمة العربية ص ٣٧٤، الجزائر. د. ت
.
أما «دوزنى»؛ فيرى أنه على يد المرابطين « دالت دولة الحضارة وقامت الهمجية على أنقاضها، وحلت أصوات صليل السيوف وخرافات الفقهاء محل المحاورات الفلسفية».
عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود إسماعيل: «سياسة المرابطين الفكرية بين التأييد والتنديد»، دراسة فى كتاب: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ٥٩ ومابعدها.

(٣) محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٣، ٣١٤ .

(٤) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٧٦ .

وعندنا أن السياسة شكلت تأثيرا مباشرا فى حياة ابن باجه؛ فانعكست سلبا على أفكاره؛ بحيث لم يتح له الإفصاح الحر عن مكنونات نفسه المتقلبة بين النشوة والنكبة؛ النشوة إبان لمعان نجمه لما تولي الوزارة، والنكبة خلال سنوات عمره الأخيرة عندما اضطهد وآثر العزلة والعافية. أما عن ادعاء كونه صاحب مشروع فكرى سياسى؛ كغيره من الفلاسفة السابقين كالفارابى وابن حزم واللاحقين كابن رشد؛ فهو مالم يخطر على باله.

ويمكن حسم المسألة من خلال استعراض مؤلفاته وفق تسلسل كرونولوجى قمين بالتعبير عن منحنى حياته فى تقلباتها وانعطافاتها. لكن من أسف أن هذا الطموح بعيد المنال؛ فلا نستطيع الجزم بميقات صدور هذه المؤلفات جميعا؛ وإن كان من اليسير تقرير زمن نسبى لبعضها على الأقل.

ولعل هذه المشكلة قد واجهت الدارسين لفلسفة ابن باجه؛ فلم يستطيعوا حسمها. وإن كان البعض قد وفق فى تصنيفها لا على أساس معيار كرونولوجى؛ بل وفق الموضوعات التى عالجها ابن باجه داخل هذه المؤلفات. وفقا لهذا المعيار رأى أحد الدارسين النابهين أن أفكار ابن باجه تندج تحت موضوعات ثلاثة؛ الأول يغلب عليه الأعمال المنطقية، والثانى يتعلق بالأعمال الطبيعية،والثالث يختص بالأعمال الإلهية. وقد اعتبر الصنف الأول متعلقا بموقف ابن باجه من الوافد والموروث، والصنف الثانى معبرا عن مرحلة متوسطة بين النقل والإبداع، والصنف الثالث خاصا بالإبداع.(١)

وعندنا أن هذا التصنيف جد متعسف؛ إذ سيثبت العرض عكس ماذهب إليه الباحث من خلال تعويلنا على تصنيف بديل يتناول أعمال ابن باجه على أساس قسمتها إلى قسمين؛ شروح وإبداعات. وسنحاول ما استطعنا من خلال رصد جماع أفكاره ربط معالمها بسنى عمره، كذا بأحداث عصره.

فيما يتعلق بالشروح؛ يرى البعض (٢)- بهدف المبالغة فى تقدير ابن باجه - أنه «اقتصر فى شروحه على أرسطو وحده؛ بالانقطاع إلى النصوص وحدها والإعراض عن تأويلات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة». ويرى

---

(١) نفسه ، ص٣٣٠ .

(٢) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٣ .

البعض الآخر [١] أن شروح ابن باجه تمركزت حول «طبيعيات أرسطو، والكون والفساد عن طريق الاستعانة بشروح الأفلاطونية المحدثة لمذهب أرسطو».

وبالعودة إلى نصوص ابن باجه نجد ما يغاير الرأيين السابقين؛ ففضلا عن الطبيعيات الأرسطية، شرح رسائل فى الإلهيات واللغة، كما استعان فى شروحه بمصادر متنوعة، منها مايعود إلى فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام، وشراح أرسطو السابقين من معتنقى الأفلاطونية المحدثة، هذا فضلا عن القرآن الكريم والسنة النبوية ومعاجم العربية والشعر العربى؛ ولم يهمل فى كل ذلك مناهج الأصوليين المسلمين.

لقد انصب اهتمامه حقيقة على الطبيعيات [٢]؛ فشرحها مستعينا بأبقراط وبعض مقالات إقليدس وبالمنهج الأصولى البرهانى. وفى هذا الصدد كشف عن أخطاء بعض الشراح السابقين من أمثال «ثاوفراسطس» و «ثامسطيوس» مفيدا من الفارابى فى كثير من الأحيان.

وفى شرحه «للكون والفساد»؛ اعتمد على «ديموقريطس» وغيره وعندما شرح كتاب «النفس» لأرسطو وضعه فى سياق من اهتموا بالموضوع من السابقين على أرسطو ومن اللاحقين به [٣]. وإذ انحاز عموما لآراء أرسطو وفضله على أفلاطون؛ إلا أنه خالفه أحيانا. مثال ذلك ترجيحه رأى بطليموس على رأى أرسطو فى مبدأ «الحركة الدائرية».[٤].

لذلك نرى أن شروح ابن باجه تنم عن ثقافة عريضة تمثلت الموروث والوافد، ومن خلالهما قرأ النصوص الأرسطية. ولم يكتفى بشرحها إنما أضاف إليها من عندياته، ولم يخطئ أحد الباحثين حين ذهب إلى أن ابن باجه قصد من شروحه ترسيخ «برهان» أرسطو فى البيئة الإسلامية دعما للمنهج الأصولى الإسلامى». [٥]

ولقد أبلى الفقهاء المسلمون فى هذا المجال بلاء حسنا، وفي هذا الصدد نذكر بجهود الإمام الشافعى وتلامذته، وابن حزم ومدرسته، وبعض كتابات الغزالى نفسه فى سنى عمره الأخيرة. إن شروح ابن باجه تعد من

---

(١) انظر: دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٥١ .

(٢) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٦٧ .

(٣) نفسه، ص ٨٦ .

(٤) نفسه، ص ٧٦ .

(٥) نفسه، ص ٧٢ .

هذا القبيل إبداعا، وفى نفس الوقت يمكن اعتبارها تجييشا من أجل ترسيخ «البرهان» فى المعركة الفكرية - ذات الأبعاد السياسية - بين النصيين والليبراليين، بين السلطة والمعارضة.

فى رسالة «الغاية الإنسانية» : استشهد ابن باجه بأرسطو ونقل رؤيته مدعمة برؤى غيره من الحكماء؛ ليثبت أن الخلاص وتحقيق السعادة لايتم إلا عن طريق المعرفة [(١)]. ويشى تقديسه العقل بتغليب الظن بأن توقيت صدور هذه الرسالة، تم خلال الفترة الأولى من حياته؛ وهى فترة إبداعه نتيجة الشعور بالأمن حين عمل وزيرا فى بلاط أحد أمراء المرابطين. كما يشى ربطه بين السعادة والمعرفة بتأثره برسائل «إخوان الصفا» التى كانت قد وفدت إلى الأندلس بفضل «مسلمة المجريطى».

وفى رسالته «قول يتلو رسالة الوداع»ماينم عن حرصه على إثبات أفكاره هو مدعما إياها بأرسطو أكثر من كونه مجرد شارح له [(٢)]. ونؤكد أن هذه الرسالة صدرت فى أواخر سنى حياته؛ أى بعد صدور «رسالة الوداع» التى كتبها قبيل وفاته مباشرة. وليس هذا اجتهادا من جانبنا؛ بقدر ماهو بديهية يوحى بها عنوان الرسالة المشروحة.

وفى رسالة «الصورة الأولى والمادة الأولى»؛ يحيل ابن باجه إلى أرسطو فضلا عن معارفه المستقاة من اطلاعاته على فلسفات الكندى والفارابى وابن سينا. [(٣)] ونرجح أن تاريخ كتابتها يرجع إلى الفترة المبكرة من عمره؛ أى قبل نضج فلسفته وإقدامه على التأليف الذى يحمل أبعاد هذه الفلسفة.

وفى السياق ذاته نضع رسالته عن «تراتب العقول وخلودها» ونرجح تأثره فيها بأفلاطون ربما أكثر من أرسطو، كذا بالعقيدة الإسلامية [(٤)] والتصوف فى صيغته الأندلسية التى صاغها ابن العريف وابن برجان؛ متأثرين بفكر إخوان الصفا الجامع بين العقلانية المفرطة والتصوف العرفانى.

بديهى أن يتطور فكر ابن باجه بعد تجاوزه مرحلة الشرح إلى مرحلة التأليف المبدع الذى يحمل جماع أفكاره. والراجح أن تقترن هذه المرحلة

---

(١) ابن باجه: الرسائل، تحقيق ماجد فخرى، ص ١٠٠، بيروت ١٩٦٨ .

(٢) نفسه ، ص ١٤٩، ١٥٠ .

(٣) نفسه، ص ١٠٣، ١٠٤ .

(٤) نفسه، ص ١٩٥، ١٩٦ .

بالفترة التى قضاها بأشبيلية. وقبل رحيله إلى فاس. والراجح أيضا أنه أبدع خلالها مؤلفات عديدة، مانعلمه منها كتاب «تدبير المتوحد» الذى رجحنا كتابته إبان إقامته بأشبيلية. أما الكتاب الثانى «رسالة الوداع» فنرجح صدوره إبان أزمته ومحنته؛ حين أقام بمدينة فاس حتى وفاته عام ٥٣٣ هـ.

ويرى أحد الدارسين أن «تدبير المتوحد» يمثل خلاصة تمثل ابن باجه للوافد والموروث؛ حاول من خلاله تنظير الموروث بالإفادة من الوافد[١].وعندنا أن العمل يعبر عن خلاصة فكر ابن باجه، وهو فكر شديد الشبه بفلسفة إخوان الصفا من حيث الجمع بين العقلانية الصادعة والتصوف العرفانى، كذا فى تنقية الموروث بالحكمة، وأخيرا فى تكريس حصاد ذلك لأغراض عملية حياتية ذات طابع توجيهى إرشادى؛ مع التحفظ باختلاف الغاية التى كانت عند الإخوان من أجل الخلاص الجماعى بإعداد جيل من الحكماء يناطون بتأسيس مجتمع فاضل؛ أطلقوا عليه «دولة أهل الخير». بينما تمحورت غائية ابن باجه فى الخلاص الفردى، أى خلاصه هو نفسه باعتباره حكيما يعيش فى مجتمع متزمت.

فى الفصل الأول من الكتاب؛ شرح ابن باجه مفهوم «التدبير» ومفهوم «المتوحد» . ولاغرابة إذ يفيد من أرسطو فى شرح المفهوم الأول من حيث التفكير المنظم من أجل اختطاط طريق للحياة. وإذ وسع أرسطو مدى هذا «التدبير» فأناط به الأسرة أولا ثم المجتمع أخيرا؛ فقد حدده ابن باجه فى نطاق «الفرد» ليس إلا. أما «المتوحد» فى نظر ابن باجه فهو الإنسان الكامل الذى بلغ كماله هذا عن طريق التزود بالمعارف. ونعتقد أن هذا الفصل يمثل الجانب الأخلاقى فى الفلسفة الباجية. والأخلاق عنده تتمثل فى الفضائل المترتبة على العلم الذى هو إنجاز للعقل[٢]. وإذ نرجح تأثره بأرسطو وإخوان الصفا؛ يرجح غيرنا تأثره بأفلاطون والفارابى [٣]. ومهما كان الأمر، فالثابت وجود قاسم مشترك بين السابقين جميعا فى هذا المجال المعرفى.

فى الفصل الثانى: عرض للأفعال للإنسانية؛ وهى فى نظر ابن باجه

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٦٧ .

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد، ص ٦٠، ٦١، بيروت ١٩٧٨ .

(٣) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد، قسم ٢، قسم ٢، ص ١٦٨ .

على نوعين؛ الأول ماكان منها صادرا عن إرادة حرة بعد تفكير ونظر وروية، والثانى ماكان باعثه الغريزة الحيوانية فى الإنسان [1]. ولم يقدم ابن باجه فى هذا المقام جديدا؛ إذ كرر أقوال المعتزلة فى تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله.

خصص الفصل الثالث لشرح الغاية من «التوحد»، وهى فى نظر ابن باجه كامنة فى إدراك الإنسان للأمور العقلية الناجمة عن العلاقة بين المادة والفكر؛ سواء ماتعلق منها بصور الأجرام السماوية أو المعقولات الهيولانية أو العقل الإيجابى أو الفكر الكامن فى قوى النفس؛ وهى ثلاث: المخيلة والذاكرة والحس المشترك[2]. وفى هذا الصدد يظهر تأثر ابن باجه بفلسفة الفارابى [3].

كما يبدو التأثر بالفارابى فيما تضمنه الفصل الرابع الذى عرض فيه ابن باجه للأعمال الإنسانية، وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام؛ أولها ماكانت غايته الصورة الجسمانية كالأكل والشرب وماشابه، وثانيها ماكانت غايته الصور الروحانية الشخصية، كالأفعال المشتركة بين البشر مثل حب المباهاة والرغبة فى التسلية وحب الاجتماع مع الأصدقاء والاشتغال بالعلم لذاته بقصد الثقافة.. إلخ.. وثالثها يكمن فى الأفعال التى تتوخى الصور الروحانية العامة كالتقوى وعمل الخير وما شابه [4].

وفى الفصل الخامس؛ يعرض ابن باجه اختيار المتوحد من هذه الدرجات أسماها حتى إذا وصل إلى إدراك العقول المجردة والجواهر البسيطة إدراكا ذاتيا، صار واحدا منها، وعندئذ يكون قد تحول إلى عبد ربانى [5]. وهذا ينم عن تأثره بالتصوف العرفانى الذى شاع فى الأندلس آنذاك.

وفى الفصلين السادس والسابع؛ أسهب ابن باجه فى تحليل الصور الروحانية والأفعال التى تلتئم معها والغايات التى تتجه إليها؛ بهدف الوصول إلى الغاية الأخيرة وهى «التوحد».

وفى الفصل الثامن والأخير، يوضح ابن باجه حقيقة الغاية الأخيرة

---

(١) تدبير المتوحد ص ٨٢ ومابعدها.

(٢) نفسه، ص ٩٤ ومابعدها.

(٣) محمد غلاب: المرجع السابق ص ٢٧٤ .

(٤) تدبير المتوحد ص ١٠٢ .

(٥) ابن باجه : نفسه، ص ١٠٥ .

المتوخاة من الأفعال الإنسانية، ويرى أنها متحققة فى الصور العقلية التى هى «مثال المثل». وأرفع هذه الصور العقلية جميعا هو «العقل الإيجابى» الذى هو مصدر «العقل المستفاد» الذى بفضله يصل الإنسان إلى معرفة حقيقة نفسه ككائن عقلى (١).

كتاب «تدبير المتوحد» إذن ينم عن تأثر بفلسفة إخوان الصفا فى طابعه المعرفى التوجيهى بهدف الوصول إلى الكمال الشخصى؛ لا عن طريق التصوف التقليدى الذى يكرس الزهد والعزلة والتنسك، بل عن طريق التصوف العرفانى الذى يستحث العقل على تحصيل المعارف وتجريدها من دلالتها المادية؛ وعندئذ يصل المتوحد إلى ما أسماه ابن باجه «العقل المستفاد» القادر على الاتصال «بالعقل الفعال».

صحيح أن النزعة العقلية الأرسطية واضحة فى الكتاب؛ لكن النزعة الصوفية كامنة فى محتواه أيضا. وحصاد النزعتين يعبر عن أبعاد أخلاقية تربوية وتعليمية؛ غايتها الوصول إلى الأنموذج الكامل للإنسان. عندئذ يصعب رد أصول الفكر الباجى إلى مصدر بعينه؛ بقدر ما يؤكده هذا الفكر من إحاطة ابن باجه بمعارف الأوائل والمعارف الإسلامية وحتى العربية والفارسية القديمة تلك التى تمثلها وأعاد صياغتها صياغة تفضى إلى تحقيق غاية مستهدفة؛ وهى تحقيق الخلاص الفردى فى مجتمع يخاصم النجباء من أفراده. لذلك لم يخطئ أحد الدارسين حين ذهب إلى أن فلسفة ابن باجة عموما نتاج معاناة فيلسوف من حكومة طاغية وفقهاء سلطة متعصبين جهلة ومتزمتين (٢).

ومن هنا يسقط الزعم الشائع بين الدارسين بأن فلسفة ابن باجه صورة أندلسية لفلسفة الفارابى فى نسقها وفى غاياتها، ولاغرو، فلم يرد اسم الفارابى فى كتاب «تدبير المتوحد» إلا مرة واحدة (٣).

صحيح أنه أفاد من نسق الفارابى وغيره فى صياغة فلسفته؛ لكنه اختلف فى الأهداف والغايات، فغاية الفارابى كمنت فى إصلاح المجتمع فى ظروف تاريخية مغايرة لمجتمع الغرب الإسلامى الذى عاش فيه ابن باجه، بينما تحددت غاية ابن باجة فى كيفية معايشة مجتمع أخفقت فيه الثورات الاجتماعية ودعوات الإصلاح. لذلك يعد كتاب «تدبير المتوحد» شاهدا على الإخفاق والفشل فى الثورة والإصلاح، كما يعد مرشدا ودليلا

---

(١) نفسه، ص ٦١ ومابعدها .

(٢) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد٢، قسم٢، ص . ١٧٤

(٣) نفسه ص ١٦٧ .

يسترشد به الفيلسوف المحبط فى اختطاط فلسفة خاصة به لمواجهة حياة قاسية ضارية.

أما عن كتاب «رسالة الوداع»، فنرجح أن كتب فى فاس إبان معاركه ابن باجه ظروفا صعبة فى سنى عمره الأخيرة؛ بعد أن تنكرت له الدنيا وفقد الجاه وعانى الفاقة. لذلك نعتقد أن الكتاب تعبير عن هذه الأزمة ودليل قاطع على مرارتها. وهو - فيما أرى - أشبه بكتاب «طوق الحامة» لابن حزم؛ سواء فى لغته الشفيفة أو فى معانيه الناضحة بالمرارة المعبرة عن هموم فيلسوف محبط ومقهور. إن الكتابين معا ينمان عن «فكر أزمة» وهموم مفكرين ابتليا بمغبتها [1] لذلك لم يخطئ أحد الدارسين [2] حين ربط بين «رسالة الوداع» وتعاليم السيد المسيح لحوارييه خلال «مأدبة العشاء الربانى الأخير»، كذا بينه وبين وصايا سقراط لمريديه قبل ان يتجرع السم الزعاف.

ولعل هذا يفسر ما انطوت عليه «رسالة الوداع» من ميل واضح للتصوف على حساب التفلسف. وإذ تظهر فيه بصمات أرسطو؛ فهى عابرة وهشة بالقياس لمؤلفات ابن باجه السابقة. بل فيه انتقادات لسقراط وأفلاطون؛ لم يسلم منها أرسطو نفسه. على عكس ذلك؛ نرى فى الرسالة نزوعا واضحا للاهتمام بالأخلاق [3] ورغبة جامحة فى الهجوم على الغزالى ومن لف لفه من فقهاء السلطة، فضلا عن دعوة فقهاء عصره، لتنوير معتقداتهم وترشيدها بالمعرفة الفلسفية[4]؛ شأنه فى ذلك شأن إخوان الصفا.

تلك هى آراء وأفكار ابن باجه كما قرأناها فى ثنايا شروحه ومؤلفاته؛ فهل يمكن جمع شتاتها فى نسق ومنظومة فلسفية؟ وإلى أى مدى تتسق هذه المنظومة مع معطيات عصره السوسيو- تاريخية والسوسيو - ثقافية؟

يرى البعض أن الإجابة عن السؤال الأول جد عسيرة؛ لاالشىء إلا لأن الشروح - فى التحليل الأخير - تعبر عن فكر المشروح وليس فكر الشارح. كما أن مؤلفاته الإبداعية جد ضئيلة [5].

---

(١) انظر: محمود إسماعيل: إشكالية المنهج فى دراسة التراث، دراسة بعنوان: «ابن حزم ومدرسته»، ص ٢٣، القاهرة ٢٠٠٣.

(٢) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٨٠.

(٣) ابن باجه: رسالة الوداع، ص ١١٤، ١١٥ من كتاب «الرسائل» سابق الذكر.

(٤) نفسه، ص ١٣٣.

(٥) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، جـ ٢، ص ٦٣، ٦٤، بيروت ١٩٥٦

وماتضمنته الشروح عن فكر الشارح أقرب إلى السوانح والخواطر منها إلى الفكر الفلسفى المعمق [١] وماحوته المؤلفات الإبداعية مبتورة وناقصة لم يتح لصاحبها أن يتمها؛ كما ذهب ابن طفيل [٢]. هذا بالإضافة إلى أن جل أفكاره محض تقرير لقيمة المعرفة والفلسفة، أكثر من كونها فلسفة بحق [٣]. وإذا جاز الحديث عن نسق باجى؛ فإنه لايختلف كثيرا عن نسق الفارابى.

ومع هذه التحفظات وما انطوى عليها بعضها من وجاهة وإقناع؛ نستطيع صياغة هذه الأفكار المتناثرة فى نسق فلسفى ذى خصوصية؛ على النحو التالى.

برغم تراوح فكر ابن باجه بين العقل والحدس كمصدر وأداة للمعرفة، إلا أن العقل يمثل فى منظومته مكانة غلابة. فقد عول على «البرهان» حتى فى الأمور المنوطة بالحدس؛ لذلك نراه فيلسوفا أرسطيا أكثر من كونه متصوفا عرفانيا. ولاغرو فقد رفض «التقليد» رفضا تاما، ولم يعول على «التوفيق» أو «التسويغ» أو «التوليف» كما هو الحال بالنسبة لمعاصريه. وإذ عول على الحدس فيما يتعلق بفكره خلال أزمته فى السنوات الأخيرة من عمره، فهو حدس مستمد من حصاد معرفة واسعة وعريضة، وليس نتاج تنسك وزهد كما هو حال المتصوفة التقليديين. ولاغرو؛ فمقولته عن «التوحد» أبعد ما تكون عن مقولة «الاتحاد» الصوفية. التوحد عنده غاية لاوسيلة منهجية أو معرفة فلسفية؛ إنه سلوك عقلى - بامتياز - إستهدف «عقلنة» الغيبيات؛ كما هو الحال عند جماعة إخوان الصفا.

لذلك؛ لانتردد فى الحكم بأن نظرية المعرفة عند ابن باجه أساسها التفكير العقلانى. كانت الطبيعيات فى منظومته لها الأسبقية، وقد عول فى عرضها على المعرفة النظرية والحس التجريبى؛ ولم تكن مجرد عرض مبتسر ونقل لأقوال الطبيعيين[٤]؛ بقدر ماكانت معرفة محققة جرى تجريدها وتحويلها إلى علم فلسفى نظرى. لذلك أخطأ من زعم بأن هذا التجريد النظرى تجريد صوفى ومعرفة جرى استلهامها من العقل الفعال[٥]. إذ الثابت - ومن خلال نصوص ابن باجه فى كتابه «تدبير

---

(١) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٥ .
(٢) حيى بن يقظان، ص ٢٠ ، ٢١ .
(٣) دى بور : المرجع السابق ص ٣٣٠ .
(٤) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢ ، ص ٣٥٩ .
(٥) انظر: دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٥١ .

المتوحد». أن المعرفة الطبيعية عند ابن باجه جزء من المعارف العامة التى تؤهل «المتوحد» للاتصال بالعقل الفعال؛ كما سبق وأوضحنا. أما عن الفيوضات الحدسية عند ابن باجه؛ فهى تتعلق بالإلهيات أو مابعد الطبيعيات، ومعلوم أن الإلهيات تحتل فى منظومته مكانة ثانوية؛ لم يعول فيها على المعتقدات السمعية أو النصوص العقدية. وحسبه ذلك للحكم عليه بأنه فيلسوف وليس أصوليا بحال من الأحوال. وحسبه فى هذا المجال؛ ربطه بين معارفه عن الإلهيات بمعرفته عن الطبيعيات؛ بحيث تتأتى الأولى كنتيجة للثانية؛ وهذا هو ماعبر عنه من خلال مقولاته عن «العقل المستفاد» فى صلته بالعقل الفعال.

«العقل المستفاد» عن ابن باجه هو مايميز الفيلسوف عن الإنسان العادى الذى اختصه الله بالعقل تمييزا عن سائر المخلوقات. وهذا العقل يوجد داخل نفس متحركة، يقوم هو بتحريكها، وحركتها هذه هى التى توجه الجسم نحو السلوك. وفى هذا الصدد يحمد لابن باجه جمعه بين العقل والنفس والجسم فى كيان واحد. يحمد له أيضا وحدة موضوع المعرفة من طبيعية وإلهية ومنطقية برغم التمايز بينها[١]. ويحمد له أخيرا ربطه الروح بالعقل والجسم والنفس. والنفس عن ابن باجه هى الأداة الرابطة بين هذه القوى جميعا؛ إذ تنطوى على الحس والعقل وتشكل منها جميعا قوة واحدة قادرة على استيعاب المعرفة. على أن السيادة فيها منوطة بالعقل الذى يمثل القوة القادرة على الإرادة والاختيار . وعند الفيلسوف يتحول العقل العادى - عن طريق المعرفة - إلى «عقل مستفاد». عندئذ يكتسب الإنسان صفة الكمال، وتكتسى النفس الحاضنة لهذا العقل المستفاد صفة الأزلية[٢].

خلاصة القول؛ أن منظومة ابن باجه الفلسفية تميل إلى البرهان أكثر من ميلها إلى «العرفان»؛ فهو فيلسوف منحاز للعقلانية فى التحليل الأخير، وليس فيلسوفا إشراقيا كما ذهب بعض الدارسين[٣]. كما وأنه ليس فيلسوفا عقلانيا محضا «رفض العرفان الصوفى رفضا مطلقا»؛ كما ذهب البعض الآخر[٤].

---

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢ ، ص ٣٦٠ .

(٢) تدبير المتوحد، ص ١١٣ .

(٣) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٣٢ .

(٤) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٥ .

إذ عول على العرفان الصوفى فى صيغته الأندلسية؛ دونما أدنى شك؛ وهو تصوف يعترف بمكانة للعقل إلى جانب الحدس.

وماكنا نتوقع من ابن باجه أكثر مماقدمه خلال عصر غلبت عليه النصية والسماع. ولم يكن بوسعه الذهاب فى طريق العقلانية أكثر مما استطاع وسط ظروف سياسية وسلطوية ذبح فيها العقل على مقصلة النقل. وحسب ابن باجه براعته فيما سماه ابن طفيل «معرفة أهل النظر» حيث بز مفكرى عصره جميعا، وكان بوسعه المضى فى نهج طريق العقل قدما لولا محاذير «منعت من الخوض فيها»[1]. دليلنا فى ذلك اعتراف ابن باجه نفسه بأن «ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل»، ولو سنحت له الظروف «ووقع له الوقت لمال لتبديلها »[2]. ولعل ذلك كان من أسباب أزمته الشخصية والمعرفية؛ حيث راودته الشكوك فى سنيه الأخيرة؛ فكانت «تحصل له معارف مستقرة لاتلبث أن تجعله يحيد عنها» [3]

الخلاصة، أن حصاد فلسفة ابن باجه تجعل منه فيلسوفا تجاوز معارف عصره؛ لكنها أبعد من أن تكون «مشروعا فلسفيا علميا جديدا تماما»، كما ذهب بعض دارسى فلسفته [4]؛ ذلك أن واقع مجتمعه والمجتمعات الإسلامية عامة بما تضمنه من محاذير وإكراهات حال دون ميلاد مثل هذا الفيلسوف العقلانى القح.

---

(١) ابن طفيل: المرجع السابق، ص ٢٠ .

(٢) نفسه، ص ٢١ .

(٣) نفسه، ص ١٦ .

(٤) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٤ .

ابن طفيل

لم يختلف دارسو الفلسفة الإسلامية فى فهم وتقويم أعمال فيلسوف كما اختلفوا بصدد ابن طفيل وفلسفته. وقد شمل هذا الاختلاف مرجعيته ومنطلقاته ونسقه الفلسفى؛ ومن ثم تضاربت تثميناتهم لهذا النسق وتباينت رؤاهم فى تحديد غاياته ومقاصده المعرفية والسياسية.

يرجع هذا الاختلاف والتباين - فيما نرى - إلى عدة أسباب؛ نوجزها فيما يلى:

أولا: لم يخلف ابن طفيل إلا عملا فلسفيا واحدا؛ هو قصة «حى بن يقظان»؛ وإن صنف فى الطب والفلك وأبدع فى الشعر. وحتى هذه المصنفات والإبداعات لم نقف لها على أثر.

ثانيا: أن هذا العمل الفلسفى اليتيم عمل روائى حكائى، وليس نصا فلسفيا مباشرا يفصح عن توجهات ابن طفيل الفلسفية. إذ عمد فيه إلى الرمز، والتزم فى كتابته « التقية»؛ فلم يفصح عن مكنون ذاته تحت تأثير معطيات عصره الذى حفل بالإكراهات والمصادرات والضغوط المباشرة وغير المباشرة.

ثالثا: غموض فلسفة ابن طفيل ذاتها؛ باعتبارها فلسفة غلب عليها الطابع الصوفى المشحون بالرموز والوجدانيات. ناهيك عن خصوصية تصوف ابن طفيل البعيد كل البعد عن التصوف الشرقى؛ الأمر الذى أوقع الباحثين فى المزيد من الالتباسات نتيجة عدم الإلمام بخصوصيات التصوف الأندلسى.

رابعا: اختلاف وتنوع مقاربات ومنهجيات دراسة ابن طفيل وفلسفته؛ وجلها مناهج عولت على دراستها بمعزل عن تاريخيتها. وحتى أولئك الذين حاولوا تدارك هذا الخطأ المنهجى وقرأوا النص فى هدى التاريخ؛ فإن فهمهم لهذا التاريخ جاء خاطئا وملتبسا؛ الأمر الذى فت فى مصداقية أحكامهم وضبب رؤاهم فى التقويم والتثمين.

لنحاول إثبات ذلك من خلال تقديم عرض موجز لقراءات فلسفة ابن طفيل.

يرى البعض أن قصة «حى بن يقظان» لابن طفيل ليست عملا إبداعيا مبتكرا؛ بقدر ماهى تقليد ومحاكاة لأعمال مماثلة سابقة كتبها ابن سينا والسهروردى وغيرهما من حيث الشكل. كما أن موضوع القصة ومحتواها محض تأثر - إن لم يكن نقلا - عن فلاسفة سابقين؛ كأرسطو وفيثاغورس وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة[1]. هذا فضلا عن انطلاق ابن طفيل فى فلسفته من حيث انتهى ابن باجه فى كتابه «تدبير المتوحد». [2] وتأسيسا على ذلك؛ يرى الباحث أن نسق ابن طفيل وليد نهج ونمط معرفى يخاصم المجتمع ويهدف إلى الخلاص الفردى عن طريق التصوف، وهو أمر قمين بالحكم على عدم جدته وضآلة إبداعه [3].

أما عن النسق: فهو البدء بتأمل المحسوسات التى تؤهل إلى إدراك المعقولات تمهيدا للاتصال والمشاهدة الصوفية التى من خلالها تفيض المعارف اليقينية. وعندئذ تصير النفس - لا العقل - هى مصدر المعرفة. وتصبح الغاية من هذه المعرفة تحقيق السعادة لشخص المتلقى من ناحية ومعرفة الله من ناحية أخرى [4].

وعندنا أن هذا التصور تشوبه الكثير من الأخطاء. أولها عقم المنهج الذى يشى بالتعويل على النص دون معرفة تأثير معطيات العصر سياسيا واجتماعيا وثقافيا. كذا إغفال تأثير الوضع الاجتماعى والطبقى والهوية الثقافية لكاتبه باعتبارها مفتاحا ضروريا لفهم فيوضاته الفلسفية. فى ضوء ذلك يمكن تفسير عجز الباحث عن معرفة ما إذا كان ابن طفيل فيلسوفا أم متصوفا، أم هما معا. كذا عدم قدرته فى الكشف عن محتوى النص ودلالته؛ فلجأ إلى آلية «التأثر والتأثير»؛ التى تفتت النص وتجزئه عن طريق إحالة بعض أفكاره إلى مؤثرات خارجية بعضها يشير إلى أرسطو والفيثاغوريين، والبعض الآخر يشير إلى ابن سينا وأدب المتصوفة.

ومع ذلك؛ نشارك الباحث وقوفه على غائية فلسفة ابن طفيل؛ من حيث استهدافه الخلاص الفردى وليس التغيير الاجتماعى كما زعم معظم الدارسين.

ونعتقد أن الباحث السابق فى تقويمه لنسق ابن طفيل الفلسفى قد

---

(١) أنظر : محمد غلاب: المرجع السابق ، ص ٢٧٨.

(٢) نفسه ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

(٣) نفسه، ص ٢٨١، ٢٨٢ .

(٤) نفسه، ص ٢٨٢ ، ٢٨٨ .

تأثر إلى حد كبير بدارس سابق هو «دى بور». وإن كان الأخير قد فاقه فى وضع اعتبار لسيره حياة ابن طفيل وثقافة عصره، حين عول على قراءة فلسفته. فقد أثبت أن ابن طفيل كان فيلسوفا سلطويا؛ إذ عمل وزيرا وطبيبا لبعض سلاطين الموحدين وأمرائهم؛ وهو أمر أتاح له حياة هادئة مترفة أثرت فى صياغة رؤيته الفلسفية[١].

كما كان عصر ابن طفيل ينطوى على قدر كبير من التسامح مع المفكرين والفلاسفة وأصحاب الاتجاهات العقلانية؛ إذ شجع الموحدون - أو على الأقل بعض سلاطينهم - البحث فى العلم النظرى للخاصة دون العامة، واختطوا حدودا للتفكير لم يحد عنها ابن طفيل حين كتب قصة «حى بن يقظان» [٢].

لكنه وصم فلسفة ابن طفيل بالعقم وعدم الإبداع؛ بل حكم عليه شخصيا بأنه طرق باب الفلسفة من قبيل الهواية؛ لامن باب البحث الفلسفى المعمق [٣]. لذلك لم يقدم جديدا؛ فكان صورة أندلسية لابن سينا؛ حيث تنطلق فلسفتاهما معا من المزج بين العلم اليونانى وبين الحكمة المشرقية [٤]. لذلك انطوت فلسفة ابن طفيل على تأثيرات مختلفة ومتعددة؛ هندية وفارسية ويونانية [٥]. ويرى الباحث أن قصة «حى بن يقظان» تعكس موقف ابن طفيل الفلسفى من خلال استعراض أطوار تاريخ التفكير الإنسانى ورصد نشاط وصيرورة العقل الفطرى البشرى.

وانتهى إلى حكم معقول ومقبول؛ فحواه أن فلسفة ابن طفيل ربيبة قصور سلاطين وأمراء الموحدين [٦]. لكنه أطلق أحكاما أخرى متناقضة، حين ذهب إلى أن هذه الفلسفة مستمدة من نسق التصوف الشرقى، كما تمت بصلة لأفلاطون وفيثاغورس والأفلاطونية المحدثة [٧] كما قال بتأثير مستمد من مقولات ابن باجه عن «المتوحد» [٨].

نحن نوافق «دى بور» فى كون نسق ابن طفيل غير متعارض - على

---

(١) دى بور المرجع السابق، ص ٣٨٤ .

(٢) نفسه ، ص ٣٨٣ ، ٣٨٤ .

(٣) نفسه، ص ٣٨٥ .

(٤) نفسه، ص ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

(٥) نفسه ص ٣٨٨ .

(٦) نفسه ، ص ٣٨٩ .

(٧) نفسه، ص ٣٩٠ .

(٨) نفسه، ص ٣٩١ .

الأقل - مع فكر الموحدين فى عصره، كذا فى استهدافه الخلاص الفردى عن طريق نوع من السلوك المرن الذى يحميه من الاصطدام بالسلطة. وأخيرا فى حكمه بأن النسق الطفيلى لاينم عن إبداع يذكر؛ إذ إنه محض توفيق بين اتجاهات متعددة - ومتباينة أحيانا - صهرها فى بوتقة التصوف. يدعم ذلك ذيوع آلية «التوفيق» تلك عند سائر مفكرى العصر. لكنه أخطأ حين ذهب إلى أن تصوف ابن طفيل شرقى مستمد من الأفكار الهندية والفارسية. وهو خطأ انزلق اليه سائر الدارسين لفلسفة ابن طفيل؛ وهو ما سنحاول مناقشته فيما بعد باستفاضة فى موضعه من الدراسة.

أما عن رؤية «دى لاسى» لفلسفة ابن طفيل؛ فهى جد مضببة، وتنطوى أحكامه على أخطاء ومجازفات خطيرة. لعل من أهمها اعتبار نسق ابن طفيل صورة متطورة للعقيدة التومرتية [١]؛ التى هى فى نظره عقيدة سنية: غزالية وأشعرية وظاهرية. لذلك وصمها بالتعصب والمحافظة؛ بل الرجعية [٢].

وإذ فطن إلى أن تصوف ابن طفيل ليس تصوفا مشرقيا تقليديا؛ فلم يقدم البديل الذى غلف فلسفته[٣]. ويرى أن هذه الفلسفة تساير السياسة الموحدية؛ ومن ثم اعتبر ابن طفيل فيلسوفا سلطويا[٤]؛ شأنه فى ذلك شأن ابن باجه الذى نهل ابن طفيل من فلسفته.

وعندنا أن العقيدة الموحدية لم تكن سنية ؛ برغم اعتمادها الأشعرية فى الكلام والحزمية فى الفقه. بل كانت فى جوهرها تميل إلى التشيع؛ برغم تتلمذ ابن تومرت على الغزالى. وبرغم وجود خيط رفيع يربط فلسفة ابن باجه وفلسفة ابن طفيل - كامن فى التصوف المفلسف - إلا أن ابن طفيل قد حمل على ابن باجه وفلسفته؛ فاعتبره من طلاب الدنيا، ووصم فلسفته بعدم النضج والتذبذب؛ كما سنوضح فى موضعه من الدراسة. وبخصوص اعتبار «دى لاسى» ابن طفيل فيلسوفا سلطويا؛ فهو أمر مشكوك فيه؛ إذ إن جوهر أفكاره أقرب مايكون إلى أيديولوجيات

---

(١) وهو حكم أخذ به وعول عليه الدكتور محمد عابد الجابرى الذى اعتبر عقيدة ابن تومرت ثورة ثقافية عقلانية نهل منها فلاسفة الغرب الإسلامى. وإذ حاول برهنة هذا القول فى شروحه لفلسفة ابن باجه وابن رشد؛ فلم يعرض لفلسفة ابن طفيل ألبتة وأسقطها بالكلية من حسابه.

(٢) دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٥٥، ٢٥٦ .

(٣) نفسه ، ص ٢٥٧ .

(٤) نفسه، ص ٢٥٨ .

المعارضة، وإن كانت تشى بطريقة غير مباشرة بدعم سياسة الأمر الواقع؛ وهو أمر سوف نتناوله أيضا فيما بعد مفصلا.

يشارك «حسن حنفى» معظم الدارسين لقصة «حيى بن يقظان» الرأى فى عدم أصالتها؛ من حيث الشكل والصورة، أما عن مضمون القصة فهو فى نظره محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة عن طريق الفطرة. إذ أن الفطرة بطبيعتها توحد بين العقل والوحى ونواميس الطبيعة؛ ومن ثم فليس ثمة فروق بين نهج الحكمة وطريق الوحى ونصوص الشريعة [١].

أما عن مرجعية القصة: فيحيل الباحث إلى ابن سينا وإلى القرآن الكريم وإلى الفكر الشيعى؛ بخصوص مسائل الإمامة والتأويل والدعوة وغيرها[٢]، هذا فضلا عن مؤثرات أرسطية وقف عليها ابن طفيل من خلال الفارابى وابن سينا؛ برغم تجاوز ابن طفيل لفلسفتيهما [٣]. وبنفس الدرجة نهل ابن طفيل من فلسفة ابن باجه وتجاوزها بالمثل.

وعنده أن ابن طفيل أبدع وابتكر، فقد توصل إلى نظرية «التولد الطبيعى» وعالجها بطريقة فلسفية برهانية[٤]. أما عن غايات فلسفته وموقفه السياسى؛ فهى موجهة ضد السلطة عن طريق انتقاد فقهائها ومنظريها من منتحلى الفلسفة. لذلك كان فكر ابن طفيل - فى نظره - منحازا للعوام وموجها لحمايتهم من آراء الفقهاء ومنتحلى الآراء الفاسدة [٥] وعندنا أن جل هذه الأحكام جد خاطئة. وهذا راجع إلى اعتماد الباحث منهجية قاصرة وعاجزة عن تأهيل الأخذ بها لإطلاق الأحكام أصلا. لقد اعتمد الباحث على المنهج البنيوى بهدف تحديد بنية نسق ابن طفيل الفلسفى؛ فلم يفلح فى تقديم أى تصور أولى ومعلمى لهذا النسق. كما أفضى أخذه بمنهج «تحليل المضمون» إلى تذرية وتجزئة هذا النسق؛ فنثر أفكار ابن طفيل فى عدد من مجلدات مشروعه، ولم يدرسها كوحدة عضوية متماسكة أو غير متماسكة. لقد اتبع اسلوب الشرح والإيضاح للأفكار بدلا من تعمق دراسة الأفكار ذاتها، وإعادة تركيبها بعد تفكيكها وتحليلها. والأغرب من ذلك أنه اعتمد فى شروحه على ثقافته الفلسفية العامة دون العودة إلى الأصول المرجعية للأفكار.

---

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد٢، قسم ٣، ص ٣١ .

(٢) نفسه، ص ٣٢ .

(٣) نفسه، ص ٣٢ .

(٤) نفسه ، ص ٣٥ .

(٥) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ٢٠٩، ٢١٠ .

بديهى أن يفضى هذا النهج إلى التعميمات الخاطئة، فضلا عن آفتى التناقض والتخليط [1]. مثال ذلك، الزعم. يتجاوز فلسفة ابن طفيل لأنساق سابقيه فى المشرق والمغرب. كذا رده بعض آراء ابن طفيل إلى الغزالى عدو الفلسفة والفلاسفة.وأخيرا تأكيد رؤيته «التوفيقية» - المعروفة - بين الفطرة والعلم والفلسفة والعقيدة والشريعة وسائر التيارات الفلسفية على اختلاف توجهاتها؛ باعتبارها جميعا تقود إلى حقيقة واحدة؛ وهو ما أثبتته فلسفة ابن طفيل فى ظنه.

ثمة رؤية أخرى - وأخيرة - لمفكر عول على التاريخية منهجا، والصراع الطبقى رؤية فى معالجة فلسفة ابن طفيل. إذ بدراسته لعصر ابن طفيل توصل إلى وجود صراعات بين البورجوازية والإقطاع على الصعيد الاقتصادى - الاجتماعى؛ عكس نفسه على الواقع الثقافى؛ فشهد صراعا متوازيا بين العقل والنقل. ولما كانت الغلبة للنقل كغطاء فكرى لسيادة الإقطاع، فقد لجأ ابن طفيل إلى «التقية» و «الرمز» [2] للتعبير عن فلسفته العقلانية؛ بله المادية الهرطقية. واعتبر ابن طفيل امتدادا لابن سينا الذى يعد فى نظره فيلسوفا ماديا هرطقيا أيضا [3]. وتحت تأثير الواقع التاريخى والفكرى غير المواتى كتب الاثنان قصة رمزية تحمل ذات العنوان؛ وهو «حى بن يقظان» ضمن كل منهما فلسفته فى قصته.

حكم الباحث على فلسفة ابن طفيل بالازدواجية فى طرح المشكلات الخاصة بالوجود والمعرفة. وهى فى نظره ازدواجية تعبر عن ازدواجية الواقع الاجتماعى والثقافى. وبرغم صياغة ابن طفيل فلسفته فى قالب رمزى؛ إلا أنه لم يستطع التعبير الكامل عن رؤيته الحيادية الهرطقية تلك. ومع ذلك تبدو تلك الرؤية - على استحياء - حين ذهب إلى أن العالم أزلى قديم [4] ؛فأظهر بذلك معارضة للدين [5]. كما أكد استمرارية الحركة فى العالم المادى، [6] وقال بوحدته وصيرورته.[7] وقد توصل إلى

(١) نذكر على سبيل المثال: تناقض تفسيره لاسم «حى بن يقظان». إذ فسره مرة على أن «حى» رمز الحياة، و «يقظان» دلالة على اليقظة فى اتباع أسلوب لمواجهة الحياة.

انظر: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ١، ص ٢١٢ . كما فسره مرة أخرى تفسيرا مغايرا: إذ ذهب إلى أن حى رمز للعقل و «يقظان» هو الله.

نفسه، مجلد ٢، قسم ٣, ص ٣٩,

(٢) مشروع رؤية، ص ٣٤٠ .

(٣) نفسه، ص ٣٣٠ .

(٤) نفسه ، ص ٣٤٣ .

(٥) نفسه، ص ٣٤٥ .

(٦) نفسه، ص ٣٤٩ .

(٧) نفسه ، ص. ٣٥١

هذه الأحكام من خلال تعويله على التجربة كأساس للمعرفة اليقينية[١]. أما عن العلاقة بين الله والإنسان فقد حسمها لصالح الإنسان؛ وذلك عن طريق «أنسنة الله» [٢]. أما عن مجمل آرائه خارج هذه المسائل سالفة الذكر فقد صاغها ابن طفيل من خلال غلبة العقل على الوحى والفلسفة على الدين. وانتهى أخيرا إلى أن حصاد فلسفته يعد إبداعا فريدا فى الفكر العربى الإسلامى[٣].

ولاتخلو تلك الرؤية من وجاهة فى بعض الأحيان؛ خصوصا ماتعلق بالصراع الفكرى بين الاتباع والإبداع؛ كانعكاس لصراع سوسيو- اقتصادى بين الاقطاع والبورجوازية. لكن الباحث أخطأ فى تقدير درجة الصراع؛ إذ يراه يبدو متكافئا. لكن الرصد التاريخى - الذى أنجزناه من قبل - أثبت غلبة الإقطاعية وسيادتها ومن ثم سيادة فكرها وهيمنته. فالتواجد البورجوازى - ومن ثم الليبرالى - كان هشا هامشيا. ومن ثم لم يطمع المفكرون الليبراليون فى أكثر من التواجد فى الساحة إيثارا للعافية.

كما سمحت لهم السلطة القائمة بتسامح محدد ومحدود وتواجد منعزل تحت هيمنتها. وحظرت على الفلاسفة نشر أفكارهم خارج هذا النطاق. أما عن تفسير هذا السماح لتواجد الليبرالية هذا فكان نتيجة ظروف سياسية آنية وعابرة؛ سنفصل القول فيها فى موضعها من الدراسة.

ولسوف نثبت كذلك خطأ الزعم بقول ابن طفيل بأزلية العالم المادى، كما تصور الباحث، أما عن تقويله ابن طفيل بحركية العالم المادى ذاتيا؛ فهو قول مغلوط؛ إذ أن ابن طفيل أناط هذه الحركة بقوة الأفلاك. وبخصوص دلالة قول ابن طفيل بوحدة الوجود على ماديته؛ فالثابت أنه أخذها عن التصوف وليس عن طريق التجربة أو العقل؛ حسبما اعتقد الباحث. وإذ أكد ابن طفيل وحدة العالم المادى، فلم يكن ذلك إبداعا من لدنه؛ بقدر ماهو نقل عن ابن سينا.

تلك هى آراء ورؤى دارسى ابن طفيل وفلسفته وهى رؤى متعددة ومتنوعة ومتناقضة؛ كما بين العرض السابق. ومع ذلك انطوت فى بعض الأحيان على نوع من الوجاهة فى التفسير، فضلا عن إضاءة بعضها

---

(١) نفسه ، ص٣٥٢ .

(٢) نفسه ، ص٣٥٢ .

(٣) نفسه ، ص٣٥٢ .

لبعض جوانب فلسفة ابن طفيل. ولسوف نفيد منها - بالقطع - حين نعاود قراءة هذه الفلسفة من خلال نصه اليتيم عن قصة «حى بن يقظان» وفق منهجنا المادى الجدلى ورؤيتنا التاريخية.

ولنبدأ بالحديث عن عصر ابن طفيل - اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا - كذا عن سيرة حياته؛ كخلفية لازمة للاسترشاد بها فى قراءة أفكاره. ولقد سبق لنا رصد معطيات هذا العصر من قبل على وجه العموم؛ بما يغنى عن التكرار والاجترار. لكن لامناص من محاولة إضاءة تاريخ الفترة التى عاشها ابن طفيل على وجه التحديد.

لقد أثبتنا أن العالم الإسلامى شهد سيادة الإقطاع العسكرى منذ منتصف القرن الخامس وحتى أوائل القرن العاشر الهجريين. وأوضحنا أثر النمط الإقطاعى المنكفئ والمنغلق اقتصاديا فى حدوث أزمات وضائقات أفضت - إلى جانب عوامل أخرى - إلى تعويل النظم الحاكمة على سياسة التغريم والشطط الجبائى، واللجوء إلى الغزو؛ كوسيلتين للحصول على المال. كما أبرزنا أثر العصبية القبلية والعنصرية- كأساس للبنية الاجتماعية- نتيجة غياب البورجوازية. وأثبتنا أخيرا تأدلج النظم الحاكمة بأديولوجيا نصية وغيبية عمدت إلى فرضها كغطاء فكرى لوجودها السياسى. وما نؤكده أن العصر الموحدى - الذى عاش ابن طفيل خلال سنيه الأولى - لم يشذ عن القاعدة العامة تلك . فبرغم انطواء دعوة الموحدين على أفكار شيعية واعتزالية وخارجية وأشعرية وظاهرية جمعتها «توليفة» عقيدية تستهدف التوحيد السياسى؛ إلا أن خلفاء مؤسس العقيدة - المهدى بن تومرت - نكصوا عنها تحت إلحاح ضغوط سياسية واجتماعية لامحل للاسترسال فى سردها. ومايعنينا أن هذا النكوص كان تعبيرا عن سياسات جديدة أثارت غضب قوى سياسية واجتماعية عبرت عن نقمتها فى صورة ثورات وانتزاءات وصراع على السلطة[١]. ونظرا لغياب البورجوازية؛ اتخذت هذه الحركات طابعا قبليا وتبنت أيديولوجيات شيعية وصوفية ، فضلا عن أفكار هرطقية وشعوذات شعبية. شاعت هذه الحركات فى بلاد المغرب الأندلس، وتعاظمت فى الأندلس خصوصا لتخلى الموحدين عن الجهاد، ومسالمة أمرائهم النصارى؛ الأمر الذى دفع الأندلسيين إلى محاولة طرد الموحدين من بلادهم [٢].

---

(١) لوتورنو: حركة الموحدين فى المغرب، الترجمة العربية، ص ٧٩ ومابعدها، تونس ١٩٨١ .

(٢) يوسف أشباخ: تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين، الترجمة العربية، ص ٤٠١ - ٤٠٤، القاهرة ١٩٥٨ .

وفى العدوتين معا برز دور الفقهاء المالكية - الذين شايعوا المرابطين من قبل - كقوة سياسية وفكرية فى آن؛ الأمر الذى حفز سلاطين الموحدين على إحداث نوع من التوازن السياسى والمذهبى يؤكد هيمنة الدولة . وفى هذا الإطار سمح الموحدون بنوع من التسامح إزاء الفلاسفة؛ أتاح لهم التعبير عن معتقداتهم فى حدود النطاق الذى حددته السلطة الحاكمة.

تلك صورة مختصرة للمناخ الفكرى والسياسى والاجتماعى لعصر ابن طفيل؛ وفى ظله كتب قصته التى تحوى فلسفته؛ فماذا عن سيرة حياة ابن طفيل؟

ولد ابن طفيل سنة ٥٠٠ هـ فى وادى آش شمال شرقى مدينة غرناطة. ولانعلم شيئا عن نشأته وثقافته؛ اللهم إلا براعته فى الطب والفلك. ولعل ذلك كان سببا لتوليه الحجابة فى بلاط أمير غرناطة الموحدى. ثم نزح إلى المغرب واشتغل كاتب سر للأمير الموحدى على سبتة وطنجة عام ٥٤٩ هـ. وفي عام ٥٥٨ هـ أصبح الطبيب الخاص للسلطان أبى يعقوب يوسف، ثم اعتزل عمله سنة ٥٧٨ هـ لتقدمه فى العمر بعد أن رشح صديقه ابن رشد ليحل محله. وتوفى بمراكش عام ٥٨١ هـ [١].

تشى تلك السيرة بانتماء ابن طفيل إلى الطبقة الوسطى التى احتضنت الفكر العقلانى والعلم النظرى والتجريبى. ولعل براعة ابن طفيل فى تحصيله كانت سببا فى حظوته ونقلته الاجتماعية للعيش فى كنف الأمراء ثم السلاطين. لذلك عاش حياة هانئة خالية من التقلبات؛ انعكست إيجابا على شغفه بالعلم والفكر؛ خصوصا فى مجال الفلك والطب [٢]؛ وهما علمان يخدمان صنعته كطبيب للحكام، ومتبئ للبلاط [٣] وهذا يعنى عدم انتمائه إلى قوى المعارضة؛ فلم يكن صاحب مشروع فكرى وسياسى ثورى أو إصلاحى كغيره من فلاسفة المغاربة والمشارقة. وهنا لامحل لأحكام بعض الدارسين السابقين الذين أطروا فلسفته وقيموها فى هذا الاطار.

فإلى أى مدى يمكن إثبات واقع العصر ومنحنى سيرة ابن طفيل على فلسفته؟

---

(١) انظر: إبن طفيل: حى بن يقظان، مقدمة المحقق، ص ٧، ٨، القاهرة ، د. ت .

(٢) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٣٤٨، القاهرة ١٩٥٥ .

(٣) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٨٤ .

دون استباق للنتائج؛ يمكن الجزم بأن فكر ابن طفيل كان «فكر أزمة»؛ شأنه فى ذلك شأن ابن باجه من قبل وابن رشد من بعد.

لعل من تجليات هذه الأزمة؛ ما سنلاحظه من تضارب وتنوع وتخليط وتوليف وتوفيق؛ بحيث يصبح الحديث عن نسق فلسفى خاص ومتجانس ومتميز أمرا صعبا؛ مالم يكن مستحيلا. ولسوف نلاحظ أن هذا النسق حوى العقلانية والبرهان والمنطق إلى جانب الحدس والذوق والإشراق. عند ابن طفيل نجد مؤاخاة بين الدين والفلسفة، ووفاقا بين النظر والأثر. نلاحظ فيه مايوحى بالإيمان إلى حد التطرف؛ إلى جانب ماينم عن الإلحاد والهرطقة. فيه إشادة بالعلم النظرى، وفيه ما يوحى بإطراحه ظهريا لأنه لايفضى إلى اليقين. فيه إشادة بالطبيعيات إلى جانب الرفض لها لعجزها عن ولوج باب المعرفة الحقة. يشيد بالغزالى أحيانا، ويندد به فى أحيان أخرى. تارة ينحاز إلى التعبد والنسك، وأخرى يفضل التأمل وينحاز للفطرة. يتحامل على الفارابي وفى ذات الوقت ينهل من نسقه الفلسفى. نجد فى هذا النسق حضورا لأفلاطون إلى جانب أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ومؤاخاة بينهم جميعا وبين إخوان الصفا أحيانا، وبين الجميع وبين ابن سينا فى معظم الأحيان. ومع ذلك؛ لامشاحة فى الحكم على ابن طفيل بأنه تناول بالنقد جميع مرجعياته، وهو نقد كان يتحول إلى انتقاد لاذع فى بعض الأحيان.

لذلك كله - وغيره - نرى أن فكر ابن طفيل كان تعبيرا عن أزمة طالت جميع معارف عصره؛ الذى وصمه ابن خلدون بعصر الانحطاط.

فلنحاول فى ضوء تلك المعطيات قراءة كتاب «حى بن يقظان»؛ بهدف تحليل محتواه وفك رموزه؛ توطئة لإعادة تركيب أفكاره ونظمها فى نسق فلسفى يحمل بصمته.

حظى الكتاب بشهرة عالية؛ فاعتبره البعض إبداعا يحمل روح الحضارة الإسلامية برمتها [(١)]؛ بل إنه فى نظر البعض الآخر [(٢)] «أحسن ماتفخر به الفلسفة العربية» ولعل هذا يفسر اهتمام الغربيين به، فترجم إلى عدة لغات أوروبية [(٣)].

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٤٨ .

(٢) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٨٥ .

(٣) ترجم الكتاب إلى اللاتينية - ونشر عام ١٦٧١، كما ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٠٠، وإلى الأسبانية عام ١٩١٠ .

على أن الدارسين العرب خففوا من هذه المبالغات [1] على اعتبار تناول بعض المفكرين نفس الموضوع قبل ابن طفيل؛ كابن سينا والسهروردى. كما تناول آخرون بعض الجوانب الهامة: كالرحلة إلى العالم الآخر؛ كما هو الحال بالنسبة لأبى العلاء المعرى فى «رسالة الغفران». ونهل كل هؤلاء جميعا من قصة الإسراء والمعراج فى القرآن الكريم، وقصة النبى موسى التى تأثر بها ابن طفيل نفسه.

ونحن لانعول كثيرا على آلية «التأثر والتأثير» تلك؛ على أساس أن القصة تعبير عن موقف إنسانى عام؛ وهو موقف المفكر المأزوم والمحاصر بضغوط وإكراهات مجتمع متخلف يحارب الفكر الحر ويصادر عليه.

وحسبنا ان ابن طفيل مع اعترافه بالاطلاع على قصة ابن سينا - التى تحمل نفس العنوان - إلا أن الفارق كبير بين محتوى ومضمون القصة كما عرضها الفيلسوفان. فجوهر قصة ابن سينا يتمحور حول رحلة شيخ حنكته التجارب إلى المعرفة الخالصة عبر الحواس[2]؛ على عكس جوهر قصة ابن طفيل التى تدور حول اكتساب طفل رضيع للمعرفة الحقة عن طريق الفطرة، واهتدائه إلى اليقين فى أخريات عمره عن طريق التأمل والحدس.

قدم ابن طفيل لقصته بمقدمة ضافية - رغم قصرها - عن تاريخ الفكر الفلسفى فى الأندلس، ومدى ارتباطه بالفلسفة اليونانية، والإسلامية فى الشرق. ويرى أن الفلسفة عموما لم تلق قبولا فى الأندلس خلال القرون الإسلامية الباكرة، ويعتبر ابن باجه أول فيلسوف أندلسى بحق، وبرغم إشادته بذكائه وألمعيته، إلا أنه انتقد منظومته الفلسفية؛ لأنها «لم تتجاوز العلم النظرى والبحث الفكرى» [3]؛ وهو نهج يغاير نهج بن طفيل الذى عول على الحدس الصوفى. وينتقد حياة ابن باجة التى انصرفت إلى تحصيل المال والجاه وحب الدنيا. وهو انتقاد أحرى بأن يوجه إلى ابن طفيل نفسه الذى قضى زهرة عمره وحتى الشيخوخة ربيب بلاط الأمراء والسلاطين. كما أن ابن طفيل قد تأثر بفلسفة «التوحد» الباجية التى تعول على الحدس الصوفى فى معرفة ما وراء الطبيعة.

---

(١) بل من الغربيين من اعتبر القصة مستوحاة من أسطورة نسجت حول الإسكندر الأكبر، وهى أسطورة «الصنم والملك وابنته»، أعاد ابن طفيل صياغتها فى قالب رمزى.

(٢) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٥ .

(٣) ابن طفيل: حى بن يقظان، ص ١٥ .

امتدح ابن طفيل فلسفة ابن سينا التى هى فى نظره نتاج الرياضة الروحية؛ حيث «حظى بخلسات من اطلاع نور الحق.. فيكاد يرى الحق فى كل شىء» [1].. والحق أن الفلسفة وإن اعتمدت الحدس وسيلة للمعرفة الخاصة بالميتافيزيقا؛ إلا أن ابن سينا اعتمد العقل والتجربة طريقا لمعرفة «عالم الكون والفساد»؛ أى العالم المادى.

يحمل ابن طفيل على معارف عصره؛ وله الحق فى ذلك بعد ترديها إبان عصر الانحطاط. على أن ذلك لايعنى موقفا معاديا للعلوم الطبيعية والرياضية؛ فقد حصل الكثير من معارفها، وبرع فى الطب والفلك؛ كما أوضحنا سلفا. ومع ذلك يصر على إظهار عدميتها باعتبارها علوما «غير نافعة»؛ متخذا نفس موقف الغزالى منها.

يقول ابن طفيل [2]:

برح لى أن علوم الورى ... اثنان ما إن فيهما من مزيد

«حقيقة» يعجز تحصيلها ... و«باطل» تحصيله مايفيد

ويلوح لى أن هذا الموقف يشى بتبرير عدم إقدامه على تدوين مؤلفاته فى هذه العلوم؛ برغم إجادته فى تحصيل بعضها ، وربما يرجع إحجامه إلى انشغاله بشئون وظائفه العليا التى تولاها. ولعل هذا يفسر حملته على الفارابى - صاحب المؤلفات العديدة - الذى كال إليه ذات التهم التى وجهها الفقهاء إليه؛ وأخطرها تهمة الإلحاد؛ لأنه - فى نظر ابن طفيل - «فضل الفلسفة على النبوة» [3]. والراجح أيضا أنه فعل ذلك استرضاء لفقهاء عصره ليأمن خطرهم من باب «التقية». وللسبب ذاته حمل على أرسطو ووصف معارفه بالافتقار إلى الكمال. كما انتقد الغزالى لسبب موضوعى؛ فحواه «تذبذب مواقفه» وتعدد خطاباته [4] فهو - فى نظره - انتهازى يستهدف استرضاء الفقهاء الذين استهجنوا كتابات الغزالى فى سنى عمره الأخيرة.

يخيل إلينا أن ابن طفيل فى حملاته على الفلاسفة اليونانيين والمسلمين، ، وعلى الفلسفة والعلم النظرى بعامة؛ لايعبر قط عن حقيقة

---

(١) نفسه، ص ١٦ .

(٢) نفسه ، ص ٢١ .

(٣) نفسه ، ص ٢٢ .

(٤) نفسه، ص ٢٤، ٢٥ .

موقفه منها. إذ استهدف من حملته - خوفا وتقية - إرضاء الفقهاء اتقاء لشرهم؛ بحيث يمكن القول بأنه دبج مقدمة كتابه على هذا النحو من باب ذر الرماد فى العيون وهى تقرأ قصة «حى بن يقظان»؛ حتى لاتقع على حقيقة آرائه التى نثرها فى ذكاء فى طوايا القصة وثناياها. بل إنه ماكتب هذه القصة فى صورتها الرمزية إلا للسبب ذاته.

مصداق ذلك؛ اعترافه بأن «الحق استقام لنا أولا بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة»[1]. يفهم من ذلك أن معارفه التى حصلها عن طريق الحدس قليلة ومحدودة؛ إذا ما قيست بتلك التى حصلها عن طريق البحث والنظر.

وهذا كله يؤكد ماذهبنا إليه بأن الكتاب تعبير عن «فكر أزمة»، أزمة مفكر عاش فى مجتمع زاخر بالمصادرات والإكراهات التى تحول دون الإفصاح عن مكنونات الذات. وعلى ذلك فلا محل لتصديق تبريره كتابة قصته الرمزية بهدف «التشويق والحث على دخول الطريق»[2].

قصارى القول؛ إن مقدمة الكتاب تكشف عن دلالات وآليات جد هامة؛ لامناص من توظيفها فى قراءة متنه وتفكيك محتواه وتحليل مضمونه؛ بهدف الوقوف على حقيقة معتقده؛ توطئة للكشف عن نسقه الفلسفى.

وقبل الشروع فى هذه المهمة الصعبة؛ نرى من المفيد تقديم عرض موجز لمحتوى القصة؛ كما رواها ابن طفيل.

بطل القصة - حى بن يقظان - ولد فى إحدى روايات الراوى - من غير أب ولا أم. وفى رواية أخرى كان ثمرة شجرة تثمر أطفالا، وفى ثالثة؛ ولدته امرأة رفض شقيقها تزويجها من رجل لم يرق له؛ فأحبت شابا يدعى «يقظان» «تزوجت منه سرا؛ فأنجب «حى» . وإذ خافت بطش أخيها؛ وضعت الوليد فى صندوق ورمت به فى اليم، فقذفته الأمواج إلى جزيرة مجهولة غير مأهولة عند خط الاستواء.

تصادف أن لقيته ظبية فقدت وليدها؛ فتبنته وأرضعته حولين كاملين. وحين شب عن الطوق، ظل يلازمها كظلها؛ حتى ألفته وحوش الجزيرة

---

(١) نفسه ، ص ٢٥ .

(٢) نفسه، ص ٢٦ .

وألفها، وأستطاع أن يجاريها فى محاكاة أصواتها كوسيلة للتفاهم والتعايش معها.

ولما وصل إلى سن السابعة؛ هدته الفطرة إلى ستر عورته بلباس من أوراق الشجر والخوص والحلفاء. كما استطاع أن يتخذ سلاحا من أغصان الشجر. ولما هرمت الظبية؛ تعهدها بالرعاية؛ فكان يحمل إليها الغذاء والماء. ولما ماتت شرح جسمها بحثا عن سر الموت، وأيقن أنه كامن فى توقف القلب عن وظائفه، كما توصل إلى أهمية النار وسخرها فى طهو طعامه وجلب الدفء والضوء. ومن خلال الإحساس بالسخونة والبرودة؛ توصل إلى أن الروح كانت كامنة فى القلب، وأن هذه الروح هى مصدر الإحساس.

ولما بلغ الحادية والعشرين؛ عرف كيفية صناعة الملابس من جلود الحيوانات، واستخدم جوارح الطير فى الصيد. كما نجح فى تدجين الحيوانات بما يكفل له معيشة أفضل.

تفحص النباتات والحيوانات؛ فوقف على وجود رابطة بينهما كامنة فى الغذاء والنمو. كما تأمل الأجسام غير الحية واهتدى إلى وجود رابطة بينها أيضا؛ برغم اختلاف صورها وأشكالها؛ وهى الاشتراك فى الطول والعرض والعمق. وبمزيد من الفحص أدرك سر تكوينها من الأسطقسات الأربعة.

حاول معرفة الأجرام السماوية، وأدرك أنه رغم تنوعها؛ تجمعها وحدة أيضا؛ شأنها فى ذلك شأن المخلوقات الأرضية. ثم توصل إلى وجود توحد بين الأجرام السماوية ومخلوقات العالم المحسوس؛ فوقف على حقيقة وحدة الوجود.

تأمل هذا التوحد؛ فأدرك أنه من فعل فاعل سابق على الموجودات بالذات وليس بالزمان.

فى سن الخامسة والثلاثين؛ أمعن النظر فى كنه هذا الفاعل الذى لاتدركه الحواس. كما تأمل ذاته وأيقن أن جسمه يحتضن نفسا لاتموت بموت الجسد. وتأمل هذه النفس فتوصل إلى احتوائها ذاتا ناطقة يمكنها الاتصال بالصانع الموجود الذى خلق الكواكب السماوية والعالم والمحسوس.

ومن أجل الاتصال بهذا الصانع؛ اعتكف فى مغارة أربعين يوما جرد تفكيره من كل ما هو محسوس. ولما وهن بدنه انتعشت قوة ذاته العارفة، وعاين الموجود الأول الواجب الوجود. وفى حال المعاينة والمشاهدة؛ ساحت روحه فى عالم آخر أسمى وأجل من عالمه المحسوس: فرأى مالا عين رأت وسمع مالا سمعته أذن. وحين أفاق من سكرته وجد نفسه فى عالم المحسوس بعد غيابه فى عالم الشهادة. وظل خمسين عاما فى شوق إلى الاتصال الدائم بعالم الشهادة، وأدرك أن ذلك لن يتأتى إلا بعد فناء البدن وسمو الروح. عندئذ أدرك أن الروح يمكنها الوصول إلى عالم الموجود الأول، حيث الخلود والنعيم المقيم.

وفى أثناء التأمل والتشوف دهم خلوته مخلوق غريب لم ير مثله من قبل. وهنا تبدأ قصة أخرى ألحقها ابن طفيل بالقصة الأولى؛ وهى قصة «أسال وسلامان»، ويلاحظ أن أسمها هو نفس اسم قصة أخرى لابن سينا.

تتلخص القصة الثانية فى أن «أسال» و «سلامان» عاشا فى جزيرة مجاورة لجزيرة «حى بن يقظان». وكانت هذه الجزيرة عامرة بالبشر، وكان أهلها على ملة نبى من أنبياء الله. وعلى نفس الملة تفانى كل من «أسال» و «سلامان» فى عمل الخير بوازع من هذه الملة ذات الشريعة الغراء. وكان سلامان متشبثا بتعاليم شريعتها، بينما مال «أسال» إلى التأمل والتأويل والغوص فى معرفة باطن هذه الشريعة.

ضاق «أسال» ذرعا بجزيرته وأهلها، وعقد العزم على الرحيل عنها إلى الجزيرة المجاورة المهجورة. وحين وصل إليها وجد «حى بن يقظان». وبعد جهود مضنية تعرفا على بعضهما البعض، وجرى التفاهم بينهما؛ فعرف كل منهما قصة الآخر.

عكف «أسال» على تعليم «حى» لغته وعقيدته، وكاشفه بحقيقة معارفه التى توصل إليها عن طريق علم الباطن. وأدرك «حى» تماثل معتقده الذى عرفه بالفطرة مع معتقد صديقه. عندئذ استقر عزمهما على الرحيل إلى جزيرة «أسال» لتبصير أهلها بمعتقدهما الباطنى. ووصلا بالفعل إلى هذه الجزيرة - عن طريق سفينة جانحة حملتهما معا-وطفقا يستميلان «سلامان» - الذى صار حاكما للجزيرة - إلى عقيدتهما دون جدوى. كما ضاعت جهودهما سدى فى استمالة سكان الجزيرة. عندئذ أدرك «حى» و«أسال» استحالة نجاح المهمة: لا لشىء إلا لانغماس أهل الجزيرة فى

الشواغل الدنيوية. عندئذ رحلا معا إلى جزيرة «حيى». وتأسى «أسال» بتجربة «حيى» فى الاتصال بالموجود الواجب الوجود حتى أتاه اليقين.

تلك هى خطوط القصة التى حوت - عن طريق الرمز - فلسفة ابن طفيل؛ فلنحاول البحث عن دلالات هذه الرموز للوقوف على منطلقات فكره ومرجعياته؛ توطئة لتقديم نسقه الفلسفى.

من خلال تفكيك محتوى القصة ومعرفة دلالات رموزها؛ نقف على عديد من الحقائق الهامة؛ نوجزها فيما يلى:

(١) ينم وجود عدد من الروايات حول مولد بطل القصة عن خشية ابن طفيل من الإفصاح عن حقيقة معتقده وهو القول بالتولد الطبيعى. وهو قول ينم عن هرطقة، لذلك جعل ابن طفيل روايته الأخيرة عن مولد «حى» مسايرة للعقيدة، فجعل ميلاده من أم وأب[١].

(٢) من أجل اخفاء معتقده أيضا وإظهار تمسكه بالعقيدة، اقتبس من القرآن الكريم قصة وضع الأم ابنها فى صندوق وإلقائه فى اليم على غرار مافعلت أم موسى، [٢] كذا تتم مواراة حى جثة الظبية بعد موتها بالتراب [٣] عن ذات الحقيقة.

(٣) يشى اختيار ابن طفيل موقع جزيرة «حى» تحت خط الاستواء عن اعتقاده بنظرية الخلق الطبيعى من عدم؛ على أساس صلاحية العوامل الطبيعية فى هذا الموقع - من حرارة وبرودة وسيولة ويبوسة- لوقوع عملية الخلق. هذا فضلا عن دلالة هذا الاختيار على عدم رفض ابن طفيل للعلم الطبيعى، كذا عن معارفه المعمقة فى الفلك؛ حيث توصل «حى» إلى حقيقة كروية الأرض[٣] بالفطرة والتأمل، وهو قول مغاير لتصورات فقهاء عصر ابن طفيل.

(٤) فى توفيق «حى» إلى معرفة سيادة القلب وتحكمه فى وظائف الجسم عن طريق ضخ الدم فى الشرايين والأوردة[٤]؛ دلالة على براعة ابن طفيل فى علوم الطب وتسخير المعرفة الطبيعية للوقوف على معارف

---

(١) حى بن يقظان، ص ٢٧
(٢) نفسه ، ص ٤٥ .
(٣) نفسه، ص ٦٩، ٧٠ .
(٤) نفسه، ص ٤٥ .

يقينية؛ على عكس ما أبداه ابن طفيل - ظاهريا - من عدم جدوى هذه العلوم من باب «التقية».

(٥) إدراك حى كيفية تطوير أمور المأكل والكساء، وتدرجه فى معرفة حقائق الوجود - كالنار - عن طريق الحس الفطرى، وانتقاله من مرحلة الصيد إي تدجين الحيوانات [١].. إلخ وفى ربط مواقيت إدراك هذه المعارف بتدرج سنوات عمره: ماينم عن اعتقاد ابن طفيل بنظرية التطور كما أوردها *إخوان الصفا فى رسائلهم نقلا عن الفلاسفة الطبيعيين من اليونان.*

(٦) يشى إدراك «حى» حقيقة «وحدة» الوجود» عن طريق التأمل الفطرى أيضا؛ بإيمان ابن طفيل بالعلم النظرى، كذا بمحاولته التوفيق بين الفلسفة والتصوف العرفانى - فى نمطه الشيعى الأندلسى - بما يوحى بتأثر معارف ابن طفيل فى هذا الصدد بالأفلاطونية المحدثة وفلسفة إخوان الصفا.

(٧) إحاطة «حى» بمعرفة يقينية عن العالم المادى عن طريق العقل الناطق - الكامن فى النفس - [٢] دليل على تأثر ابن طفيل بفلسفات المشائين المسلمين؛ برغم حملته «الظاهرية» عليهم.

(٨) فى اتخاذ «حيى» موقفا مائعا من مسألة إحداث العالم المادى وأزليته ؛ وقوله بأن العالم «متأخر عن الصانع بالذات وليس بالزمان» [٣]؛ مايعبر عن موقف ابن طفيل من القضية، وهو موقف ينم عن نزعة مادية خائفة ومرتعشة، لكنه موقف تقدمى على صعيد البحث الفلسفى فى التحليل الأخير؛ فبرغم الإكراهات والمصادرات اللاهوتية؛ لم يقل بأن العالم محدث كما نصت العقيدة؛ كما أن إطلاق مصطلح «الموجود الواجب الوجود»[٤] على الله سبحانه وتعالى؛ دليل على ميله إلى الفلسفة على حساب المعتقد الدينى.

(٩) رأى ابن طفيل فى «الذات والصفات»[٥]؛ ترديدا لأقوال المعتزلة؛ برغم غلبة الأشعرية على الساحة الفكرية فى عصره.

---

(١) نفسه ، ص ٣٧، ٣٨ .

(٢) نفسه ، ص ٦٠، ٦١ .

(٣) نفسه، ص ٧٦ .

(٤) نفسه ، ص ٨٨ .

(٥) نفسه، ص ٩٧، ٩٨ .

(١٠) ميوعة موقف ابن طفيل من «نظرية الفيض» [١]، وتراوح هذا الموقف بين الدين والفلسفة؛ فى قضية الصلة بين العالم المادى وعالم الأفلاك؛ وإن مال إلى رأى الفارابى؛ دونما إفصاح.

(١١) بخصوص عالم الأفلاك وماوراءه؛ لم يأخذ ابن طفيل بنظرية تسلسل العقول المتدرجة من أعلى إلى أدني، وجعل الاتصال «بالوجود الواجب الوجود» عن طريق النفس الناطقة يتم مباشرة ودونما واسطة[٢]. وهو موقف أقرب إلى التصوف منه إلى موقف ابن سينا والفارابى وإخوان الصفا.

(١٢) يظهر تأثير التصوف التقليدى واضحا فى مقولات ابن طفيل. على لسان «حى» - خصوصا فيما يتعلق بالأحوال والمقامات [٣]، و«الاتحاد» [٤] بين العاشق والمعشوق، و«فناء» الذات فى الذات الإلهية.

(١٣) أما عن تأثيرات التصوف العرفانى الشيعى، فتظهر واضحة جلية فى خصائص شخصية «أسال» بمعتقداتها المغايرة لمعتقدات «حى» فى النهج والطريق إلى المعرفة [٥] ؛ ولكن كلا النهجين يوصل إلى نفس الحقائق فى النهاية؛ بما يعنى وجود مشترك بين التصوف التقليدى والتصوف العرفانى.

(١٤) اعتماد ابن طفيل - ربما من باب التقية - كل الطرق الموصلة إلى المعرفة، سواء عن طريق الفطرة، أو طريق الشرع، أو طريق التصوف؛ فكل الطرق مع اختلافها موصلة إلى الله [٦]. مصداق ذلك الاتفاق بين «حى» و«أسال»، وقناعتهما معا بترك «سلامان» وأهل الجزيرة على معتقداتهم.

(١٥) فى اعتزال «حى» و «أسال» أهل جزيرة «سلامان»، وعودتهما معها إلى مسقط رأس «حى»، واعتزالهما العالم بمعتقدهما؛ ما يوضح موقف ابن طفيل من مجتمعه المتحزب إلى شيع لاتجد فيه الدعوة إلى الإصلاح[٧]. مجتمع هذا شأنه يوجب على الفيلسوف أن يؤثر السلامة

---

(١) نفسه، ص ٧٧ ومابعدها .

(٢) نفسه ، ص ٧٨ .

(٣) نفسه ، ص ٩٩، ١٠٠ .

(٤) نفسه، ص ١٠٢ .

(٥) نفسه، ص ١١١ .

(٦) نفسه ، ص ١١٦ .

(٧) نفسه ، ص ١٢٠ .

والعافية. وهو موقف سلبى انهزامى يفضى إلي تكريس «الأمر» الواقع؛ بما يعنى التبرير لسياسات السلطان.

(١٦) يختتم ابن طفيل قصة «حى بن يقظان» بإشهار تبريرى لموقفه هذا من خلال تبريره لكتابة القصة. إذ يفصح عن أن علمه يدخل فى إطار «المضنون به على غير أهله»[١]؛ بما يفيد عزوفه عن نشر أفكاره أو الترويج لها، ويعتبر أن نشر هذه المعرفة - الخاصة بالصفوة العارفة - خروج على تقاليد التصوف. لكنه برر نشر هذه القصة بتفشى الآراء الفاسدة لمن أسماهم «متفلسفة العصر». لذلك أفصح عن بعض معارفه التى لاتزيد عن كونها «طرفا من سر الأسرار» التى يعلمها؛ لا بهدف نشرها بين العوام؛ بل لإعلام الخواص من «أهل الولاية» لمعرفة «المغزى الذى لايغيب عن فطنة الفطناء»[٢]. وهو قول بالغ الدلالة فى الوقوف على طبيعة فكره، ومنطلقاته، وتوجهاته وغايته.

لنحاول تقديم نسق فلسفة ابن طفيل بعد الوقوف على أفكاره المتناثرة فى ثنايا قصة «حى بن يقظان»، سواء تلك التى أفصح عنها، وهى جد محدودة، أو ما سكت عن ذكره؛ وهو أشد إلغازا وغموضا.

يتضح من تحليل «حى بن يقظان» أن فلسفة ابن طفيل مستمدة من معارف شتى علمية تجريبية وتصوف عرفانى مفلسف؛ فهي من ثم تصوف فلسفى أو فلسفة صوفية صيغت صياغة لاتصطدم مع الواقع السياسى والثقافى فى عصره.

بما لا يثير غضب السلطة ويحوز رضا المعارضة فى آن، ولا غرو فقد كتب قصة «حى بن يقظان» إبان اشتغاله طبيبا خاصا للسلطان أبى يعقوب المنصور أو فى عهد خلفه أبى يوسف يعقوب، وفى عصريهما تفاقمت ثورات المعارضة التى تمذهبت فى الغالب الأعم بالتصوف العرفانى الجامع بين التشيع والاعتزال فى دثار صوفى.

---

(١) نفسه، ص ١٢٤ .

(٢) نفسه ، ص ١٢٤ .

وكان التوفيق بين السلطة والمعارضة أمرا مستحيلا على المستوى السياسى وعلى الصعيد الإديولوجى، ولما كان ابن طفيل يؤثر السلامة والعافية، كانت منظومته الفلسفية تحوى من الأفكار ما يرضى الطرفين معا، أو على الأقل لا يثير نقمة أى منهما. لذلك لم يفصح عن الكثير من معتقداته ولجأ إلى «الرمز» وتحصن «بالتقية». ومن خلال الرمز استطاع الإفصاح عن بعض ما أضمره.

ولعل هذا يفسر انطواء نسقه على أبعاد معرفية متنوعة ومتناقضة فى كثير من الأحيان؛ صيغت فى اقتدار لإرضاء كافة الاطراف، على حساب التجانس والاتساق داخل هذه الصيغة.

ومع ذلك يمكن استخلاص مقومات هذا النسق من خلال معرفة ما أفصح عنه واستبار غور ما اضمره؛ فقد تنوعت أدوات المعرفة لديه ما بين الحس والعقل والحدس، ووظفها باقتدار فى تحويل المحسوسات إلى معقولات والمعقولات إلى فيوض حدسية.

وفى كل الأحوال كان العقل حاضرا والمنطق موظفا لإضفاء طابع الاتساق والانتظام داخل منظومته الفلسفية، والعقل عند ابن طفيل - كما هو عند غيره من الفلاسفة السابقين- قوة فى «النفس» بل هو أسمى قواها فهو الذى يؤهلها لاستقبال الفيوضات.

فى إدراك العالم المادى توصل إلى توحد الموجودات الحية، كما قال أيضا بوحدة الموجودات الصلدة رغم تنوعها، وعن طريق العقل والحدس معا توصل إلى وحدة الموجودات العليا؛ أى الكواكب والأجرام السماوية، ثم أدرك وحدة الوجود كله عن طريق المعارف الطبيعية والعلم النظرى والتأمل الصوفى.

أما عن معرفة «الموجود الواجب الوجود» أى الله سبحانه وتعالى، فتتم نتيجة القول بحركة الأفلاك: إذ لابد للحركة من محرك، والمحرك هنا هو «الموجود الواجب الوجود».

والصلة بين «الموجود الواجب الوجود» وبين عالم الافلاك والعالم المادى تدركها الذات الناطقة فى الإنسان، وصولا إلى الكمال الروحى.

وإذ اعتبر ابن طفيل العالم المادى عالم الكون والفساد، إلا أنه أعطاه منزلة تفوق منزلته عند غيره من الفلاسفة المسلمين السابقين والمعاصرين؛ إذ قال بأزليته بالذات وليس بالزمان؛ فذاته مرتبطة بعالم الأفلاك الفاضل الذى يفيض بكماله على العالم المادى.

فى هذا النسق تبرز قيمة الذات العاقلة الناطقة فى النفس؛ فهى التى تدرك العوالم الثلاثة: العالم المادى، وعالم الأفلاك، و «الموجود الواجب الوجود».

و«الموجود الواجب الوجود» عند ابن طفيل يحمل فى ذاته كل صفات الكمال، وهو منزه عن كل صفات النقص لأنه مصدر كل الموجودات وهو يدرك بالحدس الذى لا يتأتى إلا بكمال الذات الناطقة فى النفس الإنسانية، ولا يتأتى هذا الكمال إلا بقهر الجسد، واطراح كل ما يتعلق بعالم الكون والفساد ظهريا، عندئذ تصبح الذات الكاملة مؤهلة للإتصال بـ «الموجود الواجب الوجود» فتتم المشاهدة والعيان بفناء الذات فى الموجود الأول، وهنا يحدث الكشف وتبلغ الذات أوج كمالها، وتتحقق السعادة القصوى ببلوغ «اليقين».

تلك صورة موجزة ومكثفة عن نسق ابن طفيل الفلسفى؛ وهو نسق أقرب ما يكون إلى العرفان الصوفى الذى يجمع بين المعرفة والتنسك بهدف الوصول إلى الخلاص؛ الفردى ومع ذلك لا يخلو من بعد عقلانى واضح.

وهذا يعنى أن فلسفة ابن طفيل لا تحمل أبعادا سياسية أو اجتماعية أو معرفية، بهدف الإصلاح أو الثورة بقدر ما تعبر عن أزمة سياسية واجتماعية ومعرفية عاركها ابن طفيل إبان حياته. إنها علم «مضنون به على غير أهله» حسب حكمه عليها.

إنها طريقة حياة للخاصة ليس إلا؛ لتحقيق خلاصهم الفردى أيضا. لكن هذه الفلسفة تعتبر منحازة للسلطة أو على الأقل لا تصطدم معها، إنها تكريس للأمر الواقع بكل سلبياته ومثالبة وطريق سلبى يوصل إلى العافية والافلات من الواقع والانعتاق من شروره. إنها فى التحليل الأخير تعبير عن ازمة مفكر ، ناتجة عن أزمة واقع لم يقدم المفكر حلولا لها، بقدر ما قدم من حلول لأزمته هو؛ وهو أمر يؤخذ على ابن طفيل ويحكم على فلسفته بالسلبية والاغتراب.

ابن رشد

يعد ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام المرموقين، ولم يظهر بعده فيلسوف ذو شأن يمكن أن يقاس به أو يقارن بأسلافه.

إذ هوت الفلسفة من عليائها لتذوى فى ركام النصية والتهويم الصوفى خلال عصور أطلق عليها ابن خلدون - بحق - عصور الانحطاط، كما يعتبر ابن رشد أشهر فلاسفة الإسلام قاطبة، و«الرشدية» علامة بارزة فى مسيرة الفكر الفلسفى الإنسانى العام.

وتفسير ذلك كامن فى نسقه الفلسفى العقلانى المتسق، كذا فى فلسفته العملية التى استهدفت إعادة التوازن فى مجتمع عانى الخلل السياسى والوهن العسكرى والتشرذم الفكرى؛ نتيجة لعوامل سوسيو- تاريخية؛ سوف نعرض لها فى موضعها من الدارسة.

ويتساءل المرء عن كيفية إنجاز هذا المشروع الفلسفى الرائع خلال أزمة واقع مضطرب ومحنة فيلسوف عانى من تبعاته.

وتكمن الإجابة فى عجالة عن التراكم المعرفى السابق، وإفادة ابن رشد من معطياته بنقده بعد استيعابه أولا، ثم تجاوزه أخيرا . كذا عن أزمة الواقع التى تسهم فى استجاشة المفكر المهموم بقضايا عصره لإعمال النظر فى أقصى درجاته من أجل تجاوز هذه الأزمة. يضاف إلى ذلك أخيرا خصوصية التكوين الفكرى لفيلسوف قضى ربيع عمره فى فهم واستيعاب وشرح أعمال أعظم فلاسفة البشرية حتى العصور الحديثة وهو أرسطو. إلى جانب ذلك كان ابن رشد فقيها أصوليا مرموقا وعالما مبرزا فى الطبيعيات؛ خصوصا فى الطب والفلك؛ الأمر الذى انعكس على تكوين عقليته وصياغة منظوره وطرائق تفكيره.

ومع ذلك اختلف الدارسون فى تثمين مشروعه باختلاف مناهجهم وتنوع رؤاهم، وتعدد انتماءاتهم الفكرية والإديولوجية. وإذ أجمعت الأكثرية على تمجيده، فاعتبره البعض أعظم فلاسفة الإسلام قاطبة نظرا لنزعته «العقلانية المحضة» و «فلسفته المادية» الفريدة.

ومع ذلك لم تسلم فلسفته من الانتقاد، بله التنديد أحيانا فاعتبرها البعض «إلحادا وزندقة»، ونفوا كونه فيلسوفا بحق بل مجرد شارح لأرسطو ليس إلا، أو «فقيه مجتهد» فى أحسن الاحوال.

ويعكس هذا التثمين المتذبذب بين التمجيد والتنديد من جانب الدارسين المحدثين تثمينات القدامى بدرجة أو بأخرى.

إذ بينما أشاد البعض بفلسفته ورصدوا أثرها فى تكوين عقليات المفكرين الليبراليين المسيحيين واليهود المعبرين عن صعود البرجوازية إبان عصر النهضة الاوروبية، حمل عليه جهابذة اللاهوت الكنسى واليهودى ورأوا فيه زنديقا متهرطقا.

وفى العالم الإسلامى -سواء فى عصر ابن رشد أو فى العصور اللاحقة- أحرقت كتبه ومصنفاته؛ فلم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير، ولم نتعرف على ما فقد إلا من خلال ترجماتها العبرية واللاتينية.

وبرغم ذلك كله. حظيت فلسفته باهتمام مثير من قبل الدارسين المحدثينن المسلمين وغير المسلمين سواء فى الاوساط الاكاديمية أو على مستوى المثقفين؛ بحيث أخذتنا الحيرة عن جدوى معاودة دراستها وعن صعوبة تقديم الجديد بصددها.

لكننا آثرنا الإقدام بعد إحجام؛ إذ لا مناص من محاولة فض الاشتباك بين الدارسين السابقين، وهو أمر لا يتأتى دون التعويل على منهج مغاير ومن خلال مقاربة مختلفة، وذلك بمعاودة قراءة مفردات الفلسفة الرشدية على هدى التاريخية. صحيح أن محاولات سابقة جرت فى هذا الإطار وأسهمت إلى حد ما فى تقديم الجديد. لكن هذا الجديد ظل ظنيا وأبعد ما يكون عن اليقين؛ لا لقصور فى المنهج أو لأخطاء فى الرؤية بل لفقر مدقع فى رصد تاريخ عصر ابن رشد؛ وهو أمر مبرر بالنسبة لدارسين متخصصين فى الفلسفة لم يقدم لهم المؤرخون ما يشفى غليلا عن تاريخ العصر.

على كل حال؛ فإن محاولتنا تكتسى خصوصيتها من كون الدارس مؤرخا أصلا، ومتخصصا فى تاريخ الغرب الإسلامى على نحو خاص.

ومناط مقاربتنا التاريخية يتعلق أولا بمحاولة تصنيف مؤلفات ابن رشد وفق صدورها كرونولوجيا؛ بهدف رصد تطور صيرورة أفكاره، ثم الوقوف على خصائص عصر ابن رشد سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا توطئة لرصد العلاقة العضوية والجدلية بين فكره وبين هذا الواقع التاريخى الذى أفرزه، وأخيرا محاولة الوقوف على منحنيات حياة ابن رشد فى صيرورتها وسيرورتها؛ لتبيان مدى تفاعله مع معطيات عصره التاريخية؛ إن انسجاما واتساقا، أو مغايرة ورفضا.

وقبل ولوج نافذة القراءة، وتوطئة لإبراز جدواها؛ لامناص من تقديم تصور موجز لقراءات الدارسين السابقين.

بخصوص المنحازين للفسلفة الرشدية، يرى [١] البعض أن شروح ابن رشد كانت إبداعا فى حد ذاتها، أما مؤلفاته فهى ابتكار غير مسبوق سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام. ويقصر آخرون هذا الإبداع غير المسبوق على التراث الفلسفى الإسلامى وحده [٢] دون اليونان. ويعزى هذا السبق فى نظر آخرين إلى عقلانية ابن رشد المحضة فهو «فيلسوف العقل فى الإسلام دون مدافع» [٣] . ويعزوه البعض الآخر إلى منهجه الخاص وهو منهج «التحليل الأكسيومى» [٤] . ويخصصه [٥] غيرهما فى معركته الجريئة ضد اللاهوت والانحياز للفلسفة فكان ذلك «رائد حركة إصلاح دينى». أو رائدا فى «إديولوجيا التنوير» [٦] الذى نجح فى تقديم «نظرية مادية علمية عمقتها رؤية جدلية أولية» [٧] يمكن اعتبارها «مادية عقلانية» [٨] . ومن الدارسين الأوروبيين من قرظ ابن رشد وفلسفته فاعتبره «جون جوليفيه» من كبار الفلاسفة العالميين الذين احتلوا مكانة مرموقة فى تاريخ الفكر الفلسفى [٩] . وذهب غيره إلى ان فلسفته تتميز بخصوصية تفوق أنساق فلاسفة الإسلام [١٠] .

أما عن منتقديه؛ فعلى رأسهم «إرنست رنيان» الذى اعتبر «الرشدية» نتاج عصر خلا من الإبداع لذلك لم تكن إلا تحصيلا لمجهود أسلافه [١١] . وعلى نفس الدرب مضى «روجيه أرنالديز» فوسمها بالتبعية والمحاكاة لفسلفة أرسطو [١٢] . أما «دومينيك أورفوا» فلم يعترف بابن رشد فيلسوفا ألبتة واعتبره فقيها مجتهدا [١٣] .

---

(١) انظر : محمد غلاب : المرجع السابق، ص ٢٩٢.
(٢) انظر: دى لاسى: المرجع السابق ، ص٢٥٨
(٣) انظر : عاطف العراقى : الحس النقدى عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٧، العدد الرابع، ص ٦٨ الكويت، ابريل - يونيو ١٩٩٩.
(٤) انظر : محمد عابد الجابرى : نحن والتراث، ص ٢٦٦، بير وت١٩٨٠.
(٥) انظر : محمد اركون : ابن رشد، رائد الفكر العقلانى والإيمان المستنير، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص ٢٤.
(٦) انظر : نايف بللوز: ابن رشد بين العقلانية والاديولوجيا، المرجع السابق، ص ٣٠.
(٧) انظر : طيب تيزينى : المرجع السابق، ص٣٦٠ .
(٨) انظر : بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، ص ٥٠، ٥١، القاهرة ٢٠٠٢.
(٩) انظر : هاشم صالح : ابن رشد فى قراءة الفكر الفرنسى المعاصر، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص١٩٠.
(١٠) انظر : Corbin;h Histoire de la Philosohie Islamique p. 7 Paris , 1964
(١١) انظر : Renan;E Averroes et l'Averroisme , P. 56 Paris, 1949
(١٢) انظر : هاشم صالح : المرجع السابق ص ١٨٧
(١٣) نفسه : ص ١٩٢

ولن نعرض لمناقشة هذه الآراء توا؛ بل سنضمنها عرضنا لفلسفته. ولسوف نفيد من هذه الآراء جميعا فى تقويمنا للرشدية؛ ونكتفى فى هذا المقام بتفسير أسباب الخلاف بين الدارسين فى تثمينها. يرجع هذا الخلاف - فى نظرنا - إلى توجه الدارسين توجها خاطئا فى قراءة مؤلفات ابن رشد؛ إذ قرأوها دون الاهتمام بتواريخ كتابتها، كذا عدم فطنة البعض إلى غموض دلالات بعض النصوص التى كتبها ابن رشد فى إطار مبدأ «التقية» خصوصا؛ بعد محنته كما كتب البعض الآخر معولا على «التأويل» ومعتمدا على فطنة القارىء فى معرفة المضمر والمتضمن فى باطن النصوص والوقوف بداهة على «المسكوت عنه»؛ خصوصا فى النصوص، المتعلقة بالجوانب العقدية. ويرجع هذا الخلاف أخيرا إلى اهتمام الدارسين فقط بنصوصه الفلسفية وإهمال مؤلفاته الفقهية بالغة الثراء والأهمية. تأسيسا على هذه التنبيهات يمكن حسم الكثير من قضايا الخلاف، وتحاشى الانزلاق إلى أحكام القيمة والتعميمات المطلقة كذا يمكن وضع حد لدعاوى الاشتباه واللبس التى جعلت بعض كبار الدارسين يطلقون الحكم على ابن رشد ونقيضه فى آن.

مثال ذلك القول «إن ابن رشد تأويلى فى السطح ظاهرى فى العمق تقدمى فى السطح سلفى فى العمق، عقلانى فى الظاهر نصى فى الباطن مالكى فى النظر حنبلى فى العمل، إعتزالى فى النية المعلنة اشعرى فى التطبيق والممارسة، معارض فى السلوك سلطوى فى التوجه».[1]

وعندنا أن هذا الاشتباه المزعوم فى فكر ابن رشد ليس له ما يبرره؛ إذ يعكس قصورا منهجيا ومعرفيا أفضى إلى تناقض فى الأحكام عند الدارس الواحد. مثال ذلك حكم أحد الدارسين الكبار بأن ابن رشد اعتمد المنهج البرهانى، وفى موضع آخر من مشروعه الكبير يرى أن منهجه لا يتعدى المساجلة الجدالية [2]. وفى الوقت الذى قال بأنه تجاوز منطق أرسطو فى البرهان؛ إعتبره فى موضع آخر محض أصولى مجتهد [3]. تارة يعتبر شروحه إبداعا محضا، وأخرى يراها محض تعويل على الذاكرة [4]. مرة ينتقد منهجه فى الشرح - وهو منهج المطابقة- [5] وأخرى يعده معللا ومفسرا [6] وثالثة يتهمه بالتقليد [7].

---

(١) انظر : حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص١٢٣.
(٢) حسن حنفى : من النقل إلى الابداع، مجلد ٢، قسم ٢ ص ٥٣٧ ، ٥٣٨ .
(٣) نفسه، مجلد ١، قس ٣ ، ص٨٧.
(٤) نفسه، ص ٨٩
(٥) نفسه، ص١٠٠
(٦) نفسه، ص١١٤
(٧) نفسه، ص ٣٢٧

وإذ يثنى على إنجازات ابن رشد فى شروحه من حيث الحرص على أصالة نصوص أرسطو وتنقيتها من التأويل [١] نراه فى موضع آخر يحمد له تطويع هذه النصوص وتأويلها. وفى حكمه العام على ابن رشد نراه يحط من قدره كفيلسوف، ويعتبره مجرد متكلم فلسف علم الكلام ليس إلا [٢] ونراه فى موضع آخر يعلى من شأنه فيرى أنه تجاوز « المعلم الأول» فى المنطق والطبيعيات [٣].

إذا كانت هذه التناقضات تعزى إلى منهجية الباحث من جانب؛ فمن آخر يمكن ردها إلى طبيعة الخطاب الرشدى؛ باعتباره «خطاب أزمة» لعبت فيه «التقية» و «الرمز» و «التأويل» دورا مؤثرا فى صياغته.

وهو أمر فطن إليه الباحث نفسه حين صرح بأن التناقض فى الخطاب الرشدى يتعلق بظاهر النص ليس إلا [٤].

على أن التعويل على التاريخية فى قراءة ابن رشد يمكن أن يقدم حلولا ناجعة لوضع حد للاشتباه والالتباس فى أفكاره، وهنا لا مناص من إيضاح تاريخ عصر ابن رشد، مع الإحاطة بمنحنيات سيرة حياته، والإفادة من تفاعلهما معا فى الكشف عن مقومات عقلية من خلال تحديد وضعه الاجتماعى الطبقى، ومنابع ثقافته، ومعرفة انتمائه المذهبى، والإفادة من ذلك كله فى الوقوف على منطلقاته الفكرية ومقاصده الغائية، ووضع ذلك فى الاعتبار قبل الشروع فى قراءة النصوص الرشدية.

أما عن عصر ابن رشد؛ فقد سبق لنا تبيان معالمه إبان دراسة فلسفة ابن طفيل المعاصر لابن رشد، لذلك سنكتفى بالتركيز على الفترة التى عاشها ابن رشد بعد أفول نجم صديقه ابن طفيل، واحتلال مكانه ومكانته فى البلاط الموحدى. كما سنحاول تصحيح أخطاء بعض الدارسين الذين اعتمدوا التاريخية منهجا وخانهم التوفيق فى تصورهم لتاريخ الموحدين.

لطالما أكدنا أن هذا العصر سادته الإقطاعية كنمط إنتاج، ولعبت القبلية والمذهبية دورا فى تخليق بنيته الاجتماعية، كما أثبتنا أضمحلال الفكر

---

(١) نفسه، ص ٣١١

(٢) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٧٨

(٣) نفسه : مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٩٠، ١٩١.

(٤) نفسه، مجلد ١، قسم ٣، ص ١١١.

كما أهله تفقهه لتولى قضاء أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ، وقضاء قرطبة فى تاريخ لاحق. وفى عام ٥٧٨هـ أصبح الطبيب الخاص للسلطان الموحدى أبى يعقوب يوسف؛ كبديل لابن طفيل الذى بلغ من الكبر عتيا. ويبدو ان دراسته للطبيعيات وجهته لدراسة الفلسفة؛ الأمر الذى جعل السلطان الموحدى يوكل إليه مهمة شرح فلسفة أرسطو؛ وبعد انجازه تلك المهمة نكبه السلطان ونفاه إلى مدينة «أليسانه،» ثم استدعاه وعينه قاضيا فى قرطبة مرة أخرى إلى حين، ثم استدعاه إلى مراكش التى أقام بها حتى وفاته سنة ٥٩٥ هـ [(١)].

يستخلص من هذه السيرة الموجزة أن ابن رشد انتمى للطبقة الوسطى، ثم أصبح ضمن شرائح الطبقة الارسقراطية بعد توليه العديد من المناصب الرسمية.

يستفاد من سيرته أيضا؛ أن حظوته لدى السلطة تعزى إلى رسوخه فى الفقة ومهارته فى الطب؛ بما يوحى بأن براعته فى الفلسفة جاءت فى فترة لاحقة من حياته؛ بعد أن أناطه السلطان أبو يعقوب المنصور بمهمة شرح أرسطو.

يفهم ذلك من خلال قصة لقائه بالسلطان رفقة صديقه ابن طفيل حيث خشى البوح باهتماماته الفلسفية [(٢)]. وهذا يعنى أن تعمقه فى الفلسفة جاء نتيجة طلب رسمى من السلطة، ولا يعنى ذلك تشجيع السلطان على دراسة الفلسفة بقدرما يشى بإشباع رغبته فى الاطلاع وشغفه بالتفلسف. ولعل هذا يفسر لماذا انقلب السلطان على ابن رشد حين أسفر عن معتقداته الفلسفية؛ الحقة؛ ومن هنا كانت نكبته ومحنته [(٣)].

ما يعنينا هو إثبات تحريم السلطة للتفلسف وتجريم الفلاسفة خلال اواخر عهد السلطان أبى يعقوب المنصور، كذا إثبات أن اشتغال ابن رشد بالفقه والطب والفلك [(٤)] -وليس الفلسفة - كان من أسباب احتضان السلطة له.

---

(١) عن مزيد من المعلوما ، راجع : دى بور : المرجع الساب، ص ٢٨٢، ٢٩٣، بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٥٣ ، ٣٥٥
(٢) المراكشى : المرجع السابق، ص٢٧٩
(٣) يختلف الدارسون فى تقدير اسباب تلك المحنة: فمنهم من ردها إلى خشية السلطان من انتشاراراء ابن رشد الفلسفية بين الجمهور، ومنهم من عللها بكيد الكائدين من رجال البلاط إلحاقدين على مكانة ابن رشد، ومنهم من ردها إلى محاولةالسلطان كسب الفقهاء والجمهور لتأييده فى حربه ضد نصارى الاندلس. انظر: بالنثيا : المرجع السابق، ص ٢٥٥ .. دى بور : المرجع السابق، ص ٣٩٣ .. دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٥٩.
(٤) نذكر فى هذا المقام بتعويل الحكام على الاستعانة بالفلكيين واحتضانهم بهدف التنجيم واستطلاع نزر الغيب؛ حفاظاعلى الحكم والسلطان من جهة، واسشارة الفلكيين قبل الإقدام على تدبير سياساتهم ضمانا للتوفيق والنجاح؛ من جهة اخرى.

على أن اشتغال ابن رشد بهذه المعارف وبروزه فيها جميعا؛ يساعد فى الكشف عن طبيعة تفكيره وتكوين عقليته. فمن الفقه نقف على قدرته فى الاستنباط وبراعته فى الجدل وقدرته على النقد، كما أن اشتغاله بالطب نظريا وعمليا أهله للأخذ بالتجريب والسببية، كما كانت درايته فى الفلك ذات أثر فى منظومته الفلسفية. خصوصا فيما يتعلق بعالم الأفلاك أما التأثير الاكبر فى صياغة عقلية ابن رشد فيكمن فى عكوفه على شرح أرسطو لكونه فيلسوفا عقلانيا برهانيا غدا مثلا اعلى اقتدى به ابن رشد فى صياغة فلسفته. كما أن شرح أرسطو حفزه إلى الاحاطة بالفلسفة اليونانية برمتها كأساس أولى للقيام بمهمة الشرح، هذا فضلا عن اطلاعه على إنجازات الشراح السابقين من السوريان والمسلمين سواء بسواء، كما أدى تأثر ابن رشد بفلسفة أرسطو إلى ضرورة الإلمام بكل القضايا والمسائل التى طرحها «المعلم الأول» وموقف اللاحقين منها مما أسهم فى إحاطته بمعرفة موسوعية واقتدار منهجى سيكون له بالغ الأثر فى تخليق عقلية ابن رشد ورحابة أفقه واتساع مخياله.

فإلى أى مدى استثمر ابن رشد هذه الميزات فيما أنجز من إنجازات، وإلى أى حد أسهمت عقليته وسيرة حياته وواقع عصره فى صياغة منظومته الفلسفية؟

قبل الإجابة على هذين السؤالين المهمين؛ لا مناص من حصر أهم أعماله والتعريف بها والكشف عن محتواها. وسنحاول ما أمكن ترتيب مواقيت تأليفها على أساس كرونولوجى بهدف الوقوف على تطور أفكاره.

فى مجال الفقة؛ صنف ابن رشد كتابه الهام «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» فى الفقه المالكى.

وفى الطب؛ ألف كتاب «الكليات»، فضلا عن عدد من المقالات والرسائل عن «الترياق» و «الإسهال» و «المزاج» و «الأدوية المفردة» وغيرها.

وفى الفلك وضع ابن رشد مختصرات لكتاب «المحبط» فضلا عن رسالة فى «حركة الفلك» وأخرى عن «استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة».

ونعتقد أن ابن رشد كتب هذه الأعمال جميعا قبل التحاقه ببلاط السلطان الموحدى.

أما عن انجازاته فى مجال الفلسفة؛ فترتبط توقيتا بتوليه مهنة الطبيب الخاص للسلطان، وبديهى أن تكون الأسبقية للشروح، وبعدها كان الإبداع.

من أهم شروحه؛ شرح «كتاب التحليلات الثانية» و «كتاب البرهان» و كتاب «السماع الطبيعى» و كتاب «السماء والعالم» و «كتاب «النفس» وكتاب «ما وراء الطبيعة» وكتاب «الاورجانون» فى المنطق، كذا كتاب «ايساغوجى لفرفريوس» فى المنطق أيضا، وكتاب «الكون والفساد » وكتاب «الآثار العلوية» و كتاب «الأخلاق إلى نيقاماخوس».

أفاد ابن رشد من هذه الشروح حين كتب «مختصرات» عن الكتب والرسائل السابقة، بالإضافة إلى أخرى عن كتاب «الأخلاق» وكتاب «الطبيعيات الصغرى».

أما كتبه الإبداعية التى صنفها فى الفلسفة، فتأتى خلال المرحلة التالية لإنجازاته فى مجالى الشرح والاختصار.

ومن أهم ما أبدع فى هذا الحقل، كتاب «تهافت التهافت» وكتاب «المقدمات»، وكتاب «اتصال العقل الفعال بالإنسان»، فضلا عن «موجز فى المنطق»، هذا بالإضافة إلى مؤلفات أخرى مفقودة؛ لكن ترجماتها العبرية موجودة.

وبخصوص مؤلفات ابن رشد فى مجال العقائد؛ نعتقد أنه كتبها بعد محنته بهدف تبرئة موقفه بعد اتهامه بالإلحاد والزندقة.

ومن أهمها كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» وكتاب «كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة» [١].

فماذا عن محتوى تلك الكتابات؟

فى مجال الفقة عرض ابن رشد فى كتابه «بداية المجتهد» للخلاف بين الفقهاء فى المسائل الفقهية ويرده إلى تباين معطيات الواقع حسب الزمان والمكان فضلا عن اختلاف درجات الاجتهاد عند الفقهاء ويعرض للمسائل الفقهية مبينا آراء فقهاء المذاهب فيها ناقدا هذه الآراء ومثبتا رأيه هو مدعما بالبرهان.

---

(١) عن أعمال ابن رشد المعروفة، راجع : بالنثيا المرجع السابق، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٩.

لذلك أشاد به معاصروه؛ خصوصا ما يتعلق بالجانب النقدى وتعليل أسباب الخلاف. يقول ابن الآبار [1] «أعطى ابن رشد فى كتابه أسباب الخلاف وعلل وجوهه فأفاد وامتع.. وأصبح بذلك أوحد عصره فى علم الفقة والخلاف» ولهذا السبب حكم أحد الفقهاء [2] على كتاب «بداية المجتهد» بأن «الدارية فيه كانت أغلب من الرواية»، كما استخلص [3] باحث معاصر من المنهج الذى اتبعه ابن رشد فى هذا الكتاب؛ أن ملكة النقد عنده ترجع إلى فقهه اكثر من فلسفته، وهو حكم صائب؛ استنادا إلى ما ذكره ابن رشد فى مقدمة الكتاب عن غرض تأليفه حيث يقول: «إن الغرض هو أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نقط الخلاف فيها ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها فى الشرع.. بعد آن فشا التقليد» [4].

ويشى مقصده عن كشف ما أسماه ابن رشد «المكسوت [5] عنها فى الشرع»؛ بتأكيد أثر المصادرات اللاهوتية فى تكميم الأفواه؛ بما يعد دليلا على أزمة الفكر فى عصر ابن رشد، وهو أمر يؤكده فى نصه السابق حين قال بذيوع التقليد.

ويكشف نص آخر غاية فى الأهمية عن غمز ابن رشد حكام عصره؛ فاتهمهم بطريق غير مباشر بالظلم والجور، وألح على طلب العدل الاجتماعى يقول: «إن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، وفى هذا الجنس تدخل العبادات. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. ومنها سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية؛ وهى المعبر عنها بالرياسة. ولذلك لزم أيضا ان تكون سنن الأئمة والقوام بالدين» [6].

---

(١) انظر : التكملة لكتاب الصلة، جـ١ ، ص ٢٦٩، القاهرة د. ت .

(٢) انظر : ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، ص ٨٤، القاهرة ، د. ت .

(٣) انظر : عاطف العراقى : المرجع السابق، ص٧٠ .

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصر، جـ ١، ص ١، ٢ القاهرة د. ت .

(٥) جرى تداول هذا المصطلح فى الأدبيات المعاصرة على أساس اقتباسه من الفكر الغربى، دون الفطنة إلى أصوله العربية الإسلامية.

(٦) ابن رشد : بداية المجتهد، جـ٢، ص٣٩٧.

ويستشف من النص موقفه من «الأخلاق»؛ إذ ربطها بالعبادة من ناحية وبالمجتمع من ناحية أخرى متأثرا فى ذلك بأرسطو، كذا بمسكويه والمعتزلة وإخوان الصفا حيث ردوا الفضائل إلى عوامل فطرية ومكتسبة. هذا فضلا عن تلميحات ذكية إلى افتقار أولى الأمر فى زمنه قيمة العدل، وتقاعسهم عن واجباتهم فى صيانتها والحث عليها.

لذلك يخطىء من حكم على فقة ابن رشد بأنه متخبط بين التقليد والاجتهاد [١]، وزعم انه ناصر الحكام على حساب الرعية [٢] وعلى العكس نرى أنه فقيه «تقدمى» -إن جاز التعبير- يغلب الدراية على الرواية وأن موقفه السياسى والاجتماعى والأخلاقى لا تشوبه شائبة؛ وإن لم يستطع التعبير عن هذا الموقف صراحة تحت تأثير المحاذير والإكراهات السياسية.

أما عن مؤلفاته فى الطب؛ فنرى أنه جمع بين النظر والتطبيق وإذ أفاد من جالينوس وغيره؛ فقد كان له تنظيراته الخاصة التى ضمنها كتاب «الكليات» [٣] كما توخى الموضوعية حين انحاز لجالينوس على حساب أرسطو. وفى مجال الطب التطبيقى أفاد من خبرته العملية كطبيب مارس مهنته لدى الخاصة والعامة، واكتشف الجديد المبتكر؛ كحكمه بأن مرض الجدرى لا يصيب الإنسان مرتين. كما أظهر طول باع فى معرفة الكثير من الأمراض الخاصة بمجتمعه؛ لم يقف عليها حكماء اليونان لذلك أصاب من قال بإن ابن رشد كان رائدا فى مجال «الطب الجغرافى» [٤].

وبديهى أن يفيد ابن رشد من علمه فى مجال الطب حين صاغ فلسفته؛ خصوصا وأن الطب كان من موضوعاتها؛ فقد عول على «التجريب» كمنهج لدراسة الطبيعيات، وعقلن نتائجه بإعطائه بعدا علميا نظريا.

وتنم مؤلفاته فى الفلك عن إبداع وابتكار؛ فقد انتقد «بطليموس» وصحح الكثير من نظرياته؛ مفيدا فى ذلك من جهود مشاهير فلكيى الإسلام «كالبتانى» و «الخازن» و «البطروجى». ولسوف يكرس معارفه الفلكية المعمقة فى تأسيس نظريته الفلسفية عن العالم العلوى. وهو ما سنوضحه فى موضعه من الدراسة. تلك هى دائرة معارف ابن رشد

---

(١) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلدا، قسم ٣، ص ٣٢٧ .

(٢) نفسه، ص ٣٢٢ .

(٣) بركات محمد مراد: المرجع السابق، ص ١٦١.

(٤) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد٢، قسم ٢، ص ١٨٦.

الواسعة والمعمقة فى آن، ولسوف تشكل خلفية معرفية مستنيرة فى أعماله الفلسفية، هذا فضلا عما حصده من هذه المعارف فى المجال المنهجى ووظفه فى شروحاته وإبداعاته الفلسفية.

أما عن شروحه؛ فقد كفلت له المزيد من المعرفة الفلسفية قبل ولوجه باب التأليف الإبداعى الصرف. إذ يقتضى الشرح درجة من النضج والقدرة على توضيح النص وكشف مغاليقه والوقوف على مقاصده وغاياته. وإذ افاد من جهود الشراح السابقين [1] فقد نقدها وصحح أخطاءها وحرر النص الأصلى من شوائبها. ولم يكتف بإيضاح النص المشروح بل ضمنه آراءه الخاصة فى الغالب الأعم؛ مفيدا فى ذلك من منهجه الأصولى النقدى، ومعطيات الحضارة الإسلامية [2] التى استهدف من شروحه لأرسطو تحريرها وتنقيتها من الشوائب التى لحقتها من جراء النصيين والتهويميين.

وبخصوص النصوص المشروحة؛ كان على درجة من الوعى المعرفى أهلته لاكتشاف نصوص منحولة أضيفت إلى النص الأرسطى؛ وذلك عن طريق قياسها على النسق الأرسطى العام. ولم يقنع بإيضاح النصوص المشروحة وحسب، بل عول على التعليل والتفسير، واستهدف التوصل إلى مقاصدها وغاياتها [3]. كما حاول الوقوف على منهج أرسطو لتوظيفه فى فلسفته هو فيما بعد؛ تأكيدا لاستمرارية الفلسفة وتعقب اطوارها المختلفة وليصحح بهذا المنهج أخطاء الشراح السوريان والمشائين المسلمين فى فهمهم لأرسطو [4].

وبرغم إعجابه بأرسطو؛ لم يتورع عن انتقاده أحيانا مدللا على رأيه الخاص مدعما إياه بالبرهان؛ مفيدا فى ذلك من معارفه الفلسفية السابقة على أرسطو واللاحقة له، محاولا التوحيد بين العقل والطبيعة والوحى [5].

وعلى ذلك اتسمت شروح ابن رشد بالإبداع، وبرغم إبداعه يؤخذ عليه بعض الانتقادات منها: اتباعه «طريقة المطابقة» فى الشرح؛ أى تفسير

---

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص٢٦٢ .

(٢) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٩٧، ٩٨٢ .

(٣) نفسه، ص ١١٥ .

(٤) بركات محمود مراد : المرجع السابق ص ٥١، ٥٢ .

(٥) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد٢، قسم ٢، ص ٦٨، ٧٠ .

نصوص أرسطو جملة بعد أخرى، الأمر الذى أفقد الشروح وحدتها العضوية، منها أيضا «السكوت» عن شرح بعض النصوص واستبدالها بشرح النصوص المماثلة لها عند الشراح السابقين [1]. وعندنا أن هذا «المسكوت عنه» يتعلق بالنصوص التى تتعارض مع الوحى؛ فحاد عنها خوفا وتقية ورجع إلى شروح الشراح السوريان بالذات؛ لأنهم وفقوا بين أرسطو والعقيدة المسيحية فى صيغة الأفلاطونية المحدثة.

ويأخذ بعض الدارسين على ابن رشد بعض الأخطاء فى شرح بعض النصوص الأرسطية [2]. وعندنا أنها ناجمة عن أخطاء المترجمين السابقين إذ نعرف أنه عرف أرسطو لا من خلال النصوص اليونانية، إنما من ترجمات عربية. ولعل ذلك كان من أسباب التقويم الخاطىء لشروح ابن رشد من قبل بعض الدارسين الذين ذهبوا إلى إنها مجرد توفيق بين الشروح السابقة [3].

خلاصة القول: إن شروح ابن رشد لأرسطو وثيقة الصلة بمنهجه الخاص الذى هو مزاج بين المنهج الأصولى والمناهج العقلية؛ وهو أمر أهله لأن يكون «الشارح الأعظم» عن جدارة واستحقاق.

أما عن المختصرات؛ فهى إحدى ثمار الشروح وتتويج لها وترويج لها لتنتشر بين هواة الفلسفة ومحبيها ممن لا تؤهلهم قدراتهم المحدودة على العودة للأصول الأرسطية أو الشروح الضافية.

وبخصوص تواليفه الإبداعية فى الفلسفة؛ فقد كانت نتيجة لكل جهوده السابقة فى الشرح والتلخيص، فضلا عن تأليفه فى الطب والفلك والفقه، ومن ثم اتسمت بالإبداع والجدة والخصوصية.

وإذ حمل على الفلاسفة المسلمين السابقين والمعاصرين له؛ فلم يتقاعس عن الإفادة من أعمالهم أيضا دونما حرج أو استعلاء؛ وتلك شيمة من شيم المفكرين الكبار؛ ولم يكن ابن رشد إلا أحد قممهم.

صنف ابن رشد موجزا فى المنطق بسط فيه منطق أرسطو الملغز وأهله للتداول باتخاذ أمثلته من التراث العربى الإسلامى، كما أفاد من جهود السابقين بعد أرسطو فى المسائل التى تبدو شائكة وملغزة عند «المعلم الأول» [5].

(١) نفسه، مجلد ١ ، قسم ٢، ص ١١١

(٢) نفسه ، ص ٨٨

(٣) انظر : دى بور: المرجع السابق، ص٣٩٥

(٤) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٢، ص٢٠٠ ـ ٢٠٦

والمنطق عند ابن رشد ليس مجرد أداة للتمييز بين الخطأ والصواب؛ بل هو علم فى حد ذاته خليق بأن يتصدر العلوم الأخرى، إذ هو رياضة الذهن به تتخلق العقلية العلمية. ولا غرو فقد أعطاه الأولوية والسبق على علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة ووظفه فى سائر مجالات المعرفة [١]. ويرى بعض الدارسين أن منطق ابن رشد تجاوز صورانية منطق أرسطو ووصل إلى مستوى المنطق المادى؛ وفى ذلك إبداع عبقرى يحمد له [٢].

أما عن كتابه «تهافت التهافت»، فبرغم طابعة الجدالى مع الغزالى صاحب «تهافت الفلاسفة»؛ إلا أنه يحمل جل آراء ابن رشد الفلسفية. وقد أسس هذه الآراء على ركام أفكار المتكلمة والفلاسفة المشائين المسلمين بعد نقدها ودحضها، وانتقد ابن رشد الأشعرية فى شخص الغزالى اكبر منظريها، على أساس أن هجوماته على الفلسفة أتت دون برهان [٣].

ولنفس السبب اعتبر ابن سينا والفارابى متكلمة من صنف آخر، وعمد إلى نقد منظوماتهم لتحرير الفلسفة من مناهج المتكلمين الذرائعية التى تعول على قياس الغائب على الشاهد [٤]. وإذ حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين عن طريق قياس صفات الله وفق صفات الإنسان [٥] -الأمر الذى أوقعهم فى منزلق التشبيه والتجسيم- فإن ابن رشد استطاع عن طريق «البرهان» تنزيه الله سبحانه وتجريده [٦] كما فعل المعتزلة. ومع ذلك تحامل عليهم برغم كونهم أقرب إلى الفلسفة منهم إلى المتكلمة [٧] بل نجده أحيانا يميل إلى اراء مشاهيرهم من أمثال ابى الهذيل العلاف [٨].

أما عن مؤلفات ابن رشد فى علوم العقائد؛ فقد كتب كتابين هما «مناهج الادلة» و «فصل المقال»، والكتابان وثيقا الصلة ببعضهما بعضا؛ إذ تجمعهما وحدة وكيان على أساس وحدة موضوعيهما؛ وهو إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والعلم.

---

(١) نفسه، ص١٢٥

(٢) نفسه ، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٢٤٩

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٢٣، القاهرة ١٩٧١

(٤) نفسه ، ص ١٠٥

(٥) نفسه ، ص ١٧

(٦) نفسه، ص ١٠٥

(٧) نفسه، ص ٥٣

(٨) نفسه، ص ٩ ٥

ونعتقد أن ابن رشد دونهما بعد محنته بهدف إعلان براءته من الإلحاد والمروق، وبرغم توفيقه فى التوفيق بين الدين والفلسفة. إلا ان القيمة المنهجية والنزعة العلمية فيهما دون مستوى مصنفاته الفلسفية السابقة. ولعل ذلك راجع إلى حساسية الموضوع وطبيعة المناخ الفكرى المثبط وأزمته الشخصية.

يغلب على منهج المعالجة فى «مناهج الأدلة» الطابع الفقهى على الطابع الفلسفى؛ فحين هاجم المتكلمة اتبع نفس منهجهم فى الجدال السجالى. على أن المعالجة عموما لا تخلو من بصمات منهجه العام المؤسس على البرهان.

يحمل ابن رشد على علم الكلام عموما، ويختص الأشعرية بضراوة الانتقاد ويخفف من لذوعته بالنسبة للمعتزلة، وكذلك كان الحال مع الباطنية والحشوية. ونفسر ذلك بعدائه للغزالى الأشعرى، وأخذه عن المعتزلة فى بعض المسائل، وتعاطفه المستبطن مع الباطنية، واعتباره الحشوية من ضحايا الغزالى.

بخصوص الغزالى والأشعرية؛ لم يقدم ابن رشد جديدا يذكر يضاف إلى حملته عليهم فى كتبه السابقة. اللهم إلا تنبيهاته إلى خطورة ذيوع مذهبهم وانتشاره[(١)].

ويأخذ عليهم الأخذ «بالتأويل»- برغم تعويله على المنهج ذاته- بذريعة أن النصوص الدينية يمكن من خلالها الوصول إلى الإيمان مباشرة[(٢)]. ومن ثم نعى عليهم هشاشة تأويلهم التى لا تتفق مع العقل أو النقل، ويعلن عن منهجه الذى حدده بالبحث عن «مقاصد الشريعة» التى يمكن الوقوف عليها من ظاهر الشرع متأثرا فى ذلك بمذهب ابن حزم الظاهرى[(٣)].

أما المعتزلة؛ فلم يرد ذكرهم فى الكتاب الا لماما؛ برغم الأخذ ببعض معتقداتهم.

وإذ رفض المنهج العرفانى عند الباطنية فقد تعاطف معهم دونما إفصاح خوفا وتقية، وبرر تقاعسه عن إدانتهم بأن منهجهم ذوقى لا يمكن مقارعته بالأدله[(٤)].

---

(١) ابن رشد كشف مناهج الادلة فى عقائد الملة، ص ٢٠٧ القاهرة ١٩٥٥.

(٢) نفسه، ص ١٤٨ .

(٣) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ١، ص ٩٠ .

(٤) نفسه، ص ٢٧.

نفس الحكم يقال بالنسبة لموقفه من الحشوية؛ فلم يحمل عليهم بقدر ما أبدى من اتفاق معهم فى بعض المسائل [1]. وربماكان لتأثره بمذهب ابن حزم دخل فى ذلك ،وربما خفف من انتقاد مذهبهم لاسترضاء الفقهاء الذين تعاظم نفوذهم وكانوا من وراء محنته. إزاء تلك المواقف المائعة لابن رشد انتقد أحد الباحثين النابهين كتابه هذا على أساس أن عقيدة ابن رشد لا تختلف كثيرا عن اعتقادات من حمل عليهم [2]. كما انه سكت عن بعض المسائل الهامة ولم يفرد لها حيزا فى كتابه كما هو الحال بالنسبة لموضوع الإمامة [3].

وإذ نؤيد الباحث فى ملاحظته الأولى؛ نرى أن الانتقاد الثانى الخاص بالإمامة ليس له ما يبرره إذا ما وضعنا فى الاعتبار حساسية موضوع قد يدخله فى ورطة مع السلطة الحاكمة؛ خصوصا وأننا نعتقد بميله الشخصى إلى المفهوم الشيعى للإمامة، وهو أمر يزيد من حملة الفقهاء ضده، وحسبه الإلحاح على مبدأ العدل [4] فى هذا الكتاب وغيره من مؤلفاته؛ بما يشى بموقفه المعارض للسلطة؛ وهو أمر سنوليه عناية خاصة فى موضعه من الدارسة.

أما عن كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» فيعرض فيه لقضية غاية فى الأهمية وهى الصلة بين العقيدة والفلسفة أو بين الدين والعلم، وهى قضية كانت ولا تزال مثارة سواء على المستوى الدينى أو المستوى العلمى أو المستوى السياسى، وقد بلغ الجدل حولها ذروته فى زمن ابن رشد وحسمت لصالح الفقهاء الذين اعتبروا العلوم الشرعية وحدها هى «العلم النافع» وما عداها ليس بعلم، وكان ذلك من أسباب وتجليات تدهور الفكر الإسلامى.

ويشى عنوان الكتاب بأنه كتب من لدن ابن رشد ليثبت وثوق الصلة بين الدين والعلم، وأن اتهامه بالزندقة لكونه فيلسوفا أمر يتعارض مع جوهر الدين أصلا، لذلك كان من بين الدوافع لكتابة هذا الكتاب إعلان صك براءته.

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٤٩ .

(٢) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم١، ص ١٢٧ .

(٣) نفسه، ص ١٤٣ .

(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص١٣٤، ١٢٣٧ .

يشى العنوان أيضا بأن رأى ابن رشد فى هذه القضية هو القول الفصل فيها وهو أمر يتعارض مع فكره المنفتح الذى لا يصادر على آراء الآخرين وأن الطريق إلى «اليقين» مفتوح للجميع شريطة التسلح بالبرهان.

وفى ذكر ابن رشد كلمة «الشريعة» كدلالة على الدين ما ينم عن سوء فهم، فالدين بداهة عقيدة وشريعة والخلاف فى الشريعة مقبول ومبرر أما الخلاف حول العقيدة فهو الذى يفضى إما إلى الإيمان أو إلى الكفر.

على كل حال؛ اتبع ابن رشد فى منهجه البرهانى ما يخدم طرفى القضية، أى الدين والفلسفة؛ اذ عول على فهم الدين بطريقة الفلاسفة، كما تسلح بالمفهوم القرآنى للعلم لأثبات جدوى الفلسفة. وبهذه الطريقة أثبت أن الدين يحض على التعليم عن طريق النظر فى الموجودات لمعرفة الخالق[1] وان طرائق الفلاسفة لا تمس الدين من قريب أو بعيد ومن ثم فكلاهما معا على حق طالما اتحدت غاياتهما فى معرفة اليقين[2]، ويرى أن القياس الشرعى لا يتعارض مع القياس العقلى، وان «التأويل» قاسم مشترك بين الدين والحكمة، وعن طريقهما معا يمكن معرفة مقاصد الدين[3]، فلا إيمان بدون برهان[4]. لذلك يحمل على الفقهاء وعلى رأسهم الغزالى لتكفيرهم الحكماء ولأن مناهجهم ومقاصدهم ليست من الدين فى شىء[5].

ويرى بعض الدارسين ان ابن رشد فى توفيقه بين الدين والفلسفة لم يكن مبدعا إذ سبقه إخوان الصفا فى هذا المجال[6]. كما أن خطابه بعامة اقرب إلى الأصولية وأبعد ما يكون عن الفلسفة[7] وعندنا ان الأمر جد مختلف فإخوان الصفا أناطوا بالفلسفة «تنقية الدين من الجهالات» ولم يستهدفوا التوفيق بينه وبين الفلسفة أما عن تعويل ابن رشد على المنهج الأصولى فله ما يبرره خصوصا إذا ما أدركنا أن خطابه كان موجها للفقهاء وليس إلى الفلاسفة ومهما يكن من أمر فحسب ابن رشد توفيقه فى إثبات صحة أطروحته عن طريق البرهان والاستدلال[8]

---

(١) ابن رشد فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص ١٠، القاهرة ١٣١٩ هـ.
(٢) نفسه، ص ٣١، ٣٢ .
(٣) نفسه، ص ٥ .
(٤) نفسه، ص ٣٨ .
(٥) نفسه، ص ٤٣ .
(٦)انظر : حسن حنفى المرجع السابق، مجلد ٣ ، قسم١، ص ٢٧١.
(٧) نفسه، ص٢٤٢ .
(٨) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث، ص٢٦٦.

تلك هى أهم مؤلفات ابن رشد فى الفلسفة والعقيدة، وقد عرضنا لمحتواها - ولو فى إيجاز - بهدف استخلاص منهجه وأدواته التى وظفها حين قدم منظومته الفلسفية. فماذا عن منهجية ابن ر شد؟

لم يخطىء أحد مشاهير الدارسين حين ذهب إلى أن إشكالية المنهج مثلت الشغل الشاغل لابن رشد؛ فكانت كتبه جميعا بمثابة مقالات فى المنهج[١].

أما عن منهجه المستفاد من كتاباته؛ فقد اختلف الدارسون فى رصده؛ اذ منهم من ذهب إلى أن ابن رشد اقتفى - منهجيا - أثر أرسطو[٢] ومنهم من زعم توصله إلى منهج «تاريخية المعرفة»[٣] ومنهم من قال بان منهجه اقرب ما يكون إلى «التحليل الأكسيومى» أو «العقلانية الواقعية»[٤].

وعندنا أنه عول على مناهج متعددة بتعدد الموضوعات التى درسها؛ فقد استخدم البرهان القائم على الحس والتجريب والنظر . متأثرا فى ذلك بأرسطو. كما افاد من الأصوليين فى التعويل على النقد والاستدلال والتأويل، ولم يجد غضاضة فى الاستناد إلى السماع؛ وإن رفض التقليد والحدس الصوفى.

يقول ابن رشد بصدد التجريب «يظهر عند التأمل أن جل المعقولات انما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا والتخيل ثانيا»[٥] .ويشى هذا القول بأن التجريب عنده يتعلق بالطبيعيات وان المعرفة الناتجة عنها يمكن أن تتحول إلى معقولات نظرية بفعل التأمل والتخيل، وفى هذا الصدد وضع ابن رشد اعتبارا لدور العقل لأنه أداة هذا التحول. وفى قوله أن العلم النظرى المستفاد من التجربة الحسية يمكن ان يتغير بتغير ادراك المحسوسات؛ ما ينم عن نزعة مادية فى التفكير؛ إذ نظر إلى المحسوسات باعتبارها أساسا للعلم النظرى.

يقول ابن رشد «يظهر أن وجود المعقولات تابع للتغير الموجود فى الحس والتخيل اتباعا ذاتيا»[٦] وتشى هذه العبارة أيضا بأهمية العلم النظرى «التخيل» كأساس للمعرفة من حيث إعطائه ذات الأهمية التى أعطاها للحس.

---

(١) نفسه، ص٢٦٩

(٢) انظر : محمد اركون : المرجع السابق، ص٥

(٣) انظر : طيب تيزنى: المرجع السابق ص ٢٦٩

(٤) انظر : محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ٢٦٨، ٢٨٣

(٥) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس : ص ٩ ، ١٠ القاهرة ١٩٥٠

(٦) نفسه، ص ٧٩، ٨٠

ولما كان العقل أداة المعرفة الحسية فى الوصول إلى «اليقين» [1] حيث يتم التزاوج بين الحس والتخيل عن طريقه - فقد أجله ابن رشد وأناطه بالبرهان عن طريق النظر في العلل والأسباب [2].

لذلك اعتبر ابن رشد القياس العقلى أداة للبرهان . يقول «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه فهذا هو القياس العقلى الذى هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا» [3].

إعتبر ابن رشد التأويل أداة من أدوات البرهان أيضا «فكل ما أدى اليه البرهان وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل» [4].

وفى أخذه بالتأويل ما ينم عن انفتاح فلسفة لتستوعب ما يجد فى الواقع من معطيات؛ ومن هنا لم يصادر ابن رشد على آراء ورؤى الآخرين طالما قدموا بصددها مبررات علمية أو عقلية؛ لكن لا يقبل أى خطاب «لم يتخذ طريق البرهان العقلى» [5] سواء كان سمعيا أو حدسيا . لذلك رفض تأويلات المتكلمة لأنها ليست برهانية بل هى تأويلات جدالية [6].

وإذ يرفض ابن رشد المعرفة الحدسية؛ فقد اعترف بصدق الوحى لأن «العلم المتلقى من قبل الوحى إنما جاء متمما لعلوم العقل» [7].

على أن المعرفة الحدسية المؤسسة على النظر تعد أمرا مقبولا [8] لأنها تختلف عن تلك الناتجة عن التنسك والزهد؛ لأنها فى نظر ابن رشد مرتبطة بالتجربة الخاصة للمتنسك وليس عامة الناس [9] . أخذ ابن رشد عن الأصوليين طريقتهم فى «الاستدلال» متأثرا فى ذلك بابن حزم رغم ظاهريته [10] كما عول على «النقد» و «الاستنباط» باعتباره فقيها . وهذا يعنى فى

---

(١) ابن رشد : فصل المقال، ص٧ .
(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص٣٣ .
(٣) ابن رشد : فصل المقال، ص ٣ .
(٤) نفسه، ص ٢٨ .
(٥) نفسه، ص٣٧.
(٦) نفسه، ص١٦ .
(٧) ابن رشد تهافت، ص ٤٢٨.
(٨) Renan: Op.cit. p. 127 .
(٩) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٤٩ .
(١٠) محمد عابد الجابرى: تكوين، ص٣١٨ .

التحليل الأخير أن ابن رشد اعتمد مناهج متنوعة، وظف كلا منها فى المجال المعرفى الملائم. والسؤال هو إلى أى مدى عول ابن رشد على هذه المناهج فى نقده للتيارات الفكرية فى عصره أولا، وفى صياغة نسقه الفلسفى أخيرا؟

بخصوص الشق الأول من السؤال؛ تعرض ابن رشد بالنقد لخطابات المتكلمة والحشوية والمتصوفة والباطنية والفلاسفة السابقين والمعاصرين.

أما المتكلمة الأشعرية فقد حمل عليهم لأن «معارفهم سوفسطائية» [١] وخص الغزالى بالانتقاد اللاذع فاعتبره مرتدا عن الفلسفة [٢] التى لم يعرف عنها أكثر مما اقتبسه من الفارابى وابن سينا [٣] كما ندد بتصوفه مستعينا بأرسطو فى تفنيد حججه [٤] ومع ذلك أبدى إعجابا بفقهه الذى أودعه كتاب «المستصفى» [٥].

أما المتكلمة من المعتزلة فقد خصهم بنقد هين لأنه اعتمد على كتاباتهم فى إثبات السببية ونفى الصفات والقول بالعدل [٦] وبنفس الدرجة انتقد الحشوية وعول على قولهم فى الأخذ بالظاهر [٧] إلا انه أخذ عليهم تحجرهم فى قراءة النصوص الدينية فأصبحوا لذلك «مقصرين عن مقصود الشرع» [٨].

أما الصوفية فقد انتقد منهجهم الحدسى الذى أخذ به الغزالى وابن سينا حسب تصوره.

وبرغم نقده للباطنية تعاطف معهم؛ ربما لقناعته بصحة موقفهم السياسى؛ وإن لم يفصح عن ذلك صراحة.

فبرغم اختلافه معهم فكريا، امتدح أفكارهم وذهب إلى أن «الله أنعم عليهم بفهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم على مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالته» [٩].

---

(١) فصل المقال: ص ٣٤ .
(٢) دى لاسى: المرجع السابق ص ٢٦١ .
(٣) عاطف العراقى : المرجع السابق، ص٩٦ .
(٤) نفسه، ص ٩٨ .
(٥) حسن حنفى : المرجع السابق مجلدا، قسم ٣، ص ٣٢١ .
(٦) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٥١، ١٦٨ .
(٧) حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، ص ١٢٤ .
(٨) مناهج الأدلة، ص ١٣٥.
(٩) حسن حنفى : من النقل إلى الابداع، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٢٢، ١٢٣.

أما عن موقفه من المشائين المسلمين؛ فقد تلطف فى هجومه على الفارابى لا لشىء إلا أنه تأثر بفلسفته، وإن عاب عليه قصوره فى فهم أرسطو [1] وأخذه بنظرية الفيض التى هى فى نظره محض خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين [2] أما ابن سينا فكانت حملة ابن رشد عليه أقسى وأعنف لأن سقطاته فى نظره أخطر وأفدح [3] وهذا راجع إلى أخذ ابن سينا بمنهج الأشعرية فى إثبات وجود «المبدأ الاول» [4] لذلك اعتبره مشوها لفسلفة أرسطو التى أخذ بالكثير من جوانبها فأصبح علم «المعلم الاول» لذلك ظنيا . [5]

ونعتقد ان انتقاد ابن رشد لابن سينا بدرجة أعنف من نقده للفارابى يرجع إلى سبب آخر مضمر ومسكوت عنه من قبل ابن رشد؛ فحواه أن ابن سينا فى نظره كان أشعريا بينما؛ كان الفارابى شيعيا إثنى عشريا، ومعلوم ان ابن رشد تعاطف مع الشيعة إن لم يكن متشيعا كما يوحى إلينا .

ولعل هذا يفسر تلطفه فى نقد ابن باجة وابن طفيل برغم تصوفهما؛ إذ كان هذا التصوف - كما نؤكد- تصوفا عرفانيا شيعيا مغايرا تماما لتصوف أهل السنة. أما ابن طفيل فقد سكت عن انتقاده ربما للصداقة التى جمعت بينهما، أو لإدراكه وتقديره لتأثير الظروف العصيبة التى ألمت بهما معا؛ فلم يستطع التعبير عن مكنونات معتقده، ولجأ إلى «الرمز»خوفا وتقية.

كما كان انتقاده ابن باجه لا يتعلق بأفكار الأخير بقدر جنوحه نحو الانعزال و «التوحد» [6] . لذلك اخذ بالكثير من أفكار ابن باجه [7] وإن خالفه فى نهج حياته.

وما نود توكيده هو أن ابن رشد أفاد من فكر كل من توجه إليهم بالنقد، ووضع هذا الفكر السابق والمعاصر له فى الاعتبار حين صاغ مذهبه الفلسفى.

فماذا عن فلسفة ابن رشد، وإلى أى مدى اتسم نسقه الفلسفى بالانسجام؟

---

(١) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٩٤ .

(٢) فصل المقال، ص٣٣ .

(٣) دى بور : المرجع السابق، ص٣٩٤ .

(٤) فصل المقال، ص ٣٣ .

(٥) تهافت التهافت، ص ١٨٢ .

(٦) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٦٠ .

(٧) دى بور : المرجع السابق، ص٣٩٥ .

يمكن تقديم تصور أولى «بانورامى» عن النسق الرشدى؛ مفاده التعويل الكامل على العقل، فبرغم تعدد مناهجه إلا انه غلف حصادها جميعا بمسحة عقلانية قحة، فبفضل العقل تتحول المعرفة الحسية إلى تصورات عقلانية برهانية ونظرية. فإذا انطلقت معرفته من العالم المادى - وفى ذلك نقلة معرفية كبرى - فلا قيمة لهذه المعرفة فى حد ذاتها اللهم إلا بعد تحويلها إلى معقولات. تأسيسا على سلطان العقل أيضا نظر إلى العالم العلوى «عالم الافلاك» فاعتبرها عقولا على درجات تراتبية يقود ادناها إلى العالم المادى، ويسمو أعلاها إلى «الموجود الاول» وإن لم يهمل الوحى فى معرفة «الموجود الاول».

فعنده ان هذا الوحى تجرى عقلنته؛ فلا إيمان بدون برهان، والحق الفلسفى لا يتعارض مع «الحق» العقيدى؛ «بل يوافقه ويشهد له» [١].

تلك هى رؤية ابن رشد الفلسفية فى إيجاز شديد؛ فلنحاول طرحها بقدر من التفصيل والشرح.

ولنبدأ بتصوره للعقل باعتباره أداة المعرفة والركن الركين للنسق الفلسفى الرشدى.

يميز ابن رشد بين عدد من العقول؛ أسماها درجة هو «العقل الهيولانى» الذى هو جزء من نفس كلية عليا، هى فى نظره مناط الحياة وهى الخالدة بعد موت الانسان. وتأسيسا على ذلك يرى أن العقل الهيولانى هو أرقى جزء فى النفس، وهو مثلها لا يعتريه الفساد؛ بل هو أزلى شأنه شأن العقول المفارقة أى «عقول الأفلاك».

إلى جانب العقل الهيولانى يوجد «عقل بالفعل» مؤهل للاتصال بالعقل الفعال الذى هو عقل الفلك الأخير - الذى يتلقى منه المعرفة التى تتحول إلى «عقل مستفاد» -أما العقل بالفعل أو «المنفعل» فهو مرتبط بوجود الإنسان -ومن ثم يفنى بفنائه على عكس «العقل المستفاد» الذى يتسم الأزلية وعدم التغير [٢].

وعند ابن رشد أن هذه العقول جميعا تجمعها وحدة تتسم بالكمال شأنها فى ذلك شأن عقول الأفلاك [٣] وتأسيسا على ذلك يرى أن المعرفة العقلية تتجلى فيها الوحدة والكمال بالمثل.

---

(١) فصل المقال، ص ٥٥ .
(٢) دى لاسى : المرجع السابق، ص٢٦٢، ٢٦٣ .
(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٦٠ .

أما عن العالم المادى فهو مصدر المعرفة المحسوسة، وبواسطة العقل «التخيل» - حسب اصطلاح ابن رشد - تتحول المعرفة الحسية إلى معقولات جزئية؛ تتحول بدورها عن طريق «التأمل» إلى كليات، وهذه الكليات فى نظره لا تتسم بالثبات بل هى خاضعة للتغير نتيجة التفسير القائم على الحركة فى العالم المادى [١].

يعتقد أحد الباحثين ان ابن رشد جعل المعرفة الحسية أساس الإدراك، وأنه أخضعها للتغير بتأثير الحركة والزمان؛ لذلك يرى أن ابن رشد توصل لذلك إلى نظرية فى المعرفة مادية وعلمية ذات بعد جدلى [٢].

وعندنا أن هذا الزعم ينطوى على قدر كبير من المبالغة؛ لا لشىء إلا لان هذه المعرفة الحسية لا قيمة لها فى حد ذاتها، بل تكتسى هذه القيمة نتيجة دور «العقل المنفعل» فى تحويلها إلى معرفة جزئية، ثم إلى كليات. كما أن هذه الكليات نفسها خاضعة للتغير مما يفت فى مصداقيتها ولا تتأكد هذه المصداقية إلا بعد اتصال «العقل المنفعل» بالعقل الفعال.

ومع ذلك تكتسى نظرية ابن رشد بعدا ماديا؛ وذلك من خلال رؤيته للمادة؛ فهى فى نظره «هيولى» و «صورة»، والهيولى يحوى داخله كل الصور، لكن الأخيرة لا تصدر عن الأولى بفعل قوة ذاتية كامنة فيها بل تصدر هذه الصور عن طريق «الموجود الاول» الذى يخرجها من مكانها فى «الهيولى» فيحولها من القوة إلى الفعل [٣]. ومن هنا يسقط الزعم بأن ابن رشد فطن إلى حقيقة كون العالم المادى يحمل قوانينه فى ذاته [٤].

يخطىء أيضا من تصور أن ابن رشد قال بوحدة الوجود. فالوجود -فى نظر الباحث- يجمع بين وحدة العقول ووحدة عقول الأفلاك

---

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٧٩، ٨٠ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) انظر : طيب تيزينى : المرجع السابق، ص٣٦٠ .

(٣) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٥٩، ٣٦٠ .

(٤) انظر : طيب تيزينى : المرجع السابق، ص ٣٦٥، ٣٨٨.

والموجود الأول حيث ينتظمها جميعا نظام قائم على الحركة والتوليد [١]. صحيح ان ابن رشد قال بأزلية العالم المادى ووحدته كما توصل إلى وحدة عقول الإنسان ووحدة عقول الأفلاك؛ لكنه [٢] لم يقل بتوحدها جميعا مع «الموجود الاول».

أما عن عالم الأفلاك - فى نظرية ابن رشد - فقد أفاد فى صياغته من تبحره وتعمقه فى علم الفلك؛ حيث رفض المقولات اللاهوتية فى هذا الصدد. كما انتقد التصورات الأفلاطونية المحدثة عن نظرية الفيض، وعول على العلم النظرى وتقديره للعقل فى تقديم تصوره الجديد. إذ يرى أن الأفلاك عقول متراتبة داخل صوره،ا يحرك أعلاها أدناها حتى الفلك الأخير وهو فلك القمر [٣]. كما قال بوحدة تجمع سائر عقول الأفلاك، كذا توحدها مع وحدة العقول، وأخيرا توحد الوحدتين مع وحدة العالم المادى لكنه لم يقل بتوحد هذا الكل المتوحد بالموجود الأول كما هو الحال عند المتصوفة، ومعلوم ان ابن رشد حمل على التصوف ومنهجه الحدسى كما أوضحنا سلفا.

ولعل هذا الاستطراد يقودنا إلي نظرية ابن رشد عن «الموجود الاول». وفى هذا الصدد يرى أنه مفارق ومنزه، لكن إدراكه ممكن عن طريق العقل وعن طريق السماع وكلاهما يقود إلى اليقين. أما عن طريق العقل فيتم وفق قانون «العلية» حيث يمكن معرفة الصانع بتأمل ما صنع فيتحول الموجود الاول إلى صورة فى الذهن [٤] وذلك بتعقل الموجودات من أدنى إلى أعلى فكل أعلى علة للأدنى [٥] ومن ثم يصبح الموجود الأول علة لجميع الموجودات [٦].

---

(١) انظر : نايف بللوز: المرجع السابق، ص٣١ .

(٢) يشكك أحد الدارسين فى قول ابن رشد بوحدة وأزلية العالم المادى لأن حججه فى هذا الصدد ليست حججا برهانية. حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ٥٣٧. كما يشكك الباحث نفسه فى القول بمادية فلسفية عند ابن رشد؛ على أساس رفضه لفكرة الخلق الطبيعى ودفاعه عن نظرية الخلق التقليدية. انظر : حسن حنفى : نفسه، مجلد ١، قسم ٣، ص ١٨٤. وعندنا أن هذا الحكم لم يضع صاحبه فى الاعتبار تأثير المصادرات اللاهوتية فى عدم إفصاح ابن رشد عن الكثير من معتقداته المضمره، ومع ذلك تؤكد نصوصه جميعا القول بأزلية العالم المادى ووحدته .

(٣) بالننثيا : المرجع السابق، ص٣٥٩ .

(٤) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٩٨، ٣٩٩.

(٥) تهافت التهافت، ص ٣٠٨، ٣٠٩.

(٦) نفسه، ص ٣٣٤ .

تلك هى معالم الفلسفة الرشدية التى أثارت المزيد من الجدل بين الباحثين، ولا أقل من تعقيب نقدى لإلقاء مزيد من الضوء على النسق الرشدى نوجزه فيما يلى:

أولا: أن ابن رشد تأثر بالنسق الأرسطى إلى الحدود التى لا توقعه فى المحظور؛ ومع ذلك جرى تكفيره ودمغت فلسفته بالإلحاد.

ثانيا: تأثر ابن رشد بالنسقين الفارابى والسينوى؛ برغم تحامله عليهما. ولا غرو فقد نهل الفلاسفة الثلاثة من أرسطو، كما وضعوا جميعا فى اعتبارهم معطيات عصورهم التى صادرت على التفلسف بدرجة أو بأخرى.

ولعل ذلك كان من أسباب عدم اتساق أنساقهم؛ وإن كان النسق الرشدى اكثرها تجانسا بتأثير عقلانيته المفرطة.

ثالثا: برغم إنكار ابن رشد نظرية الفيض؛ فقد ظهرت بصماتها فى منظومته؛ من حيث تراتب العوالم الثلاثة من جهة، وإمكانية الاتصال بالموجود الاول من جهة أخرى.

رابعا: برغم تعاظم دو ر المصادرات اللاهوتية؛ كان ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام جرأة حين أعلن صراحة عن اعتقاده بأزلية العالم المادى.

خامسا : يظل النسق الرشدى أكثر الأنساق جدة - وإن كان حظ الجميع منها محدودا - من حيث القول بوحدة الوجود نظريا كبديل لوحدة الوجود الصوفية التى تفتقر إلى المعرفة النظرية وتعول على العرفان الإشراقى.

سادسا : تفرد ابن رشد عن سائر فلاسفة الإسلام فى توفيقه بين الدين والفلسفة بمنطق عقلانى؛ برغم تعويله كثيراعلى «التأويل» الذى يعد فى بعض الأحيان تسويغا وتبريرا أكثر منه برهانا.

سابعا: تفرد ابن رشد بتقديم منظومة متسقة ومقبولة منطقيا أعطت قيمة لكل من العوالم الثلاثة ـ الطبيعة والعقول والعالم العلوى كل ـ على حده وربطها جميعا بخيط عقلانى.

فماذا عن فلسفته العملية؟

لم يفرد ابن رشد كتبا بعينها تحمل رسالة مباشرة للإصلاح السياسى والاجتماعى والثقافى، كماهو حال الفارابى مثلا، ولم نقف على شروح له لكتاب «السياسة» لأرسطو.

وربما حالت المحاذير السياسية والدينية دون ذلك. وبرغم هذا التقصير فقد كان ابن رشد صاحب مشروع وردت أفكاره فى ثنايا مؤلفاته؛ بحيث يمكن للباحث النابه أن يفطن إليها ويقف عليها.

عاش ابن رشد فى مجتمع مزقته الإاحن السياسية من أجل الصراع على السلطة، والمحن العسكرية بعد تعاظم حركة «الاسترداد» النصرانية فى الأندلس واجتاحته الجوائح [1] والازمات الاقتصادية من جراء نظام الإقطاع المنكفىء، وتفشى الاحتكار والربا وتزييف العملة وما شابه. كما شاعت النزعات الانفصالية الاقليمية والنعرات العصبية والعنصرية التى افضت إلى الكثير من الامراض الاجتماعية. كما عمل الصراع المذهبى عمله فى اذكاء نيران التعصب والفرقة، وتعاظم نفوذ التيارات المحافظة؛ فاختنق الفكر الحر وقاسى أربابه الأمرين.

بديهى ان يكابد ابن رشد هذه المشكلات؛ برغم حياته المترفة وامتهانه الطب وتوليه وظائف القضاء.

ونستطيع أن نقف على موقفه من هذه المشكلات سواء فى فلسفته العامة أو فى فقهه -على وجه الخصوص- بما يوضح رؤيته للإصلاح الدينى والاجتماعى؛ بله السياسى أيضا ولو عن طريق الرمز والاشارة.

لم يكن ابن رشد - كسلفه ابن باجه ومعاصره ابن طفيل - يبحث فى فلسفته عن طريق للخلاص الفردى؛ لذلك انتقدهما معا تأسيسا على موقفه المغاير برغم تأثره بهما فى مجال الفكر النظرى.

لقد تأثر بأستاذه أرسطو حين قال إن السعادة لا تتحقق إلا فى مجتمع مدنى، وأن الإنسان حيوان إجتماعى بالفطرة، وأن المكتسب يمكن أن يتحول إلى فطرى بممارسة الحياة العملية وليس بالانعزال، وأن العمل قيمة ألحت عليها العقيدة طالما كانت رسالة الإنسان فى الحياة هى القيام بشئون العمران، ولعل هذا يفسر حملته على التشرذم السياسى والإقليمى والقبلى فاعتبر الاقاليم الواقعة تحت زعامات عنصرية أو طائفية «مدنا منزلية سريعة البوار» [2] وإذ عاب عليه البعض عدم اهتمامه بالانسان كفرد [3] أو انحيازه للخاصة دون العامة [4] ؛ فذلك فى ظنى محض افتراء ذلك أن ابن رشد - نتيجة تفاقم

(١) انظر : بداية المجتهد جـ٢، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٢) نايف بللوز : المرجع السابق، ص ٢٨ .

(٣) انظر : دى لاسى : المرجع السابق، ص٢٦١ .

(٤) انظر: حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد٣ ، قسم١، ص ١٢٧.

مشكلات عصره - وجه خطابه الإصلاحى للمجتمع أساسا؛ إذ لا يمكن إصلاح الفرد فى مجتمع فاسد. ومع ذلك أعطى للإنسان الفرد قيمة تتجاوز أرسطو الذى اعترف بالعبودية وجعلها ضرورة إجتماعية. وما كان له أن ينحاز للخاصة على حساب العامة؛ بل إنه ندد بالخاصة على المستوى الاجتماعى؛ كما سنوضح بعدقليل. أما حكره العلم على الخاصة فأمر له مغزاه عند ابن رشد؛ فالعوام وقعوا فى فخاخ الخاصةمن الفقهاء الذين طالما استجاشوهم للبطش بالمفكرين الأحرار. لذلك استهدف الفقهاء فى حملته؛ كما سنوضح بعد قليل أيضا. كما كانوا ضحية «الدروشة» الصوفية بتهويماتها الخرافية. لذلك حمل على التصوف الطرقى وندد بمنهج المتصوفة الحدسى الظنى.

لذلك كان انحيازه للعقل وإناطته بإدراك سائر المعارف بمثابة دعوة للتنوير [1]. وفى عقده وفاقا بين الدين والعلم ما يوحى بمحاولة سحب البساط من تحت أقدام الفقهاء الذين تاجروا بالدين ووظفوه فى تضليل العوام، لقد حاول تحرير العوام من ضلالات الفقهاء عن طريق إناطتهم بالعمل ليس إلا. ولا غرو إذ استعان بالدين لتمجيد قيمة العمل رابطا بينهما معا وبين الاخلاق [2] فاحترم طاقات الإنسان البدنية والعقلية ومجد الحياة الواقعية فى مجتمع مدنى يحترم إبداعات الإنسان فى سائر المجالات.

ومن هنا كانت حملته الضارية على القوى المتحكمة فى الاقتصاد؛ ومن ثم فى الفكر. دليلنا فى ذلك تنديده بالإقطاع كنمط إنتاج يتيح للأقلية التحكم فى رقاب الاغلبية [3] كما دعا إلى تحرير المرأة لأن قدراتها ليست أقل من قدرات الرجل [4] بحال من الاحوال.

وينم فقهه عن عديد من الشواهد الدالة فى هذا المجال [5] وعاب على مجتمعه تفاقم ظاهرة الرق ودعا إلى عتقه ما أمكن حسب موجبات الشريعة [6]، وموحيات الأخلاق [7].

---

(١) نايف بللوز : المرجع السابق، ص٣٢

(٢) نفسه، ص٢٨

(٣) محمود اسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص٢٦٤ الكويت ١٩٨٨

(٤) نفسه، ص ٢٦٤، ٢٦٥

(٥) راجع على سبيل المثال رأية فى مسألة الخلع

انظر : بداية المجتهد، جـ٢، ص٥٥ ومابعدها

(٦) نفسه ، ص٣٠٦ وما بعدها

(٧) دى بور : المرجع السابق، ص٤٠٣

وتتميز الاخلاق عند ابن رشد بالانعتاق من إسار النص والسماع إلى نطاق العقل والمجتمع [١] ومن إطار السجية والفطرة إلى إطار الاكتساب. كما ألح على قضية العدل الإجتماعى متأثرا فى ذلك بالمعتزلة، رابطا بين العدل و المعرفة بما يؤكد فطنته إلى مسألة «الوعى الإجتماعى» [٢].

ويرى بعض الدارسين أن ابن رشد فى فلسفته العامة كان نصيرا للسلاطين وذلك بتكريسه سياسة الأمر الواقع [٣] ويبدو أنه استنتج هذا الحكم من نص لابن رشد يتعلق بسياق فكرى وليس فى سياق سياسى إجتماعى يقول ابن رشد [٤] إن طبائع الناس متفاضلة فى التصديق؛ فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية.. الخ» حيث لم يجد ابن رشد غضاضة فى ترك كل اتجاه على حاله شريطة تعضيد أفكاره بالبرهان.

ونستخلص من هذا النص وجها آخر من وجوه تميز ابن رشد كفيلسوف متسامح لا يصادر على الرأى الآخر. وتلك سنة محمودة تنم عن بعد إنسانى عام فى فلسفة ابن رشد العملية؛ إذ اهتم بالإنسان فى عموميته مستهدفا الإصلاح عن طريق التنوير، على أساس أن حرية الإنسان منوطة بدرحة وعيه الذى هو نتاج معارفه [٥].

ومن هنا أكد ابن رشد على فضيلة قبول كافة الاتجاهات الفكرية؛ شريطة إستنادها إلى البرهان، يستوى فى موقفه هذا سائر أنواع المعرفة وكافة اجناس الفكر، موروثا كان أم وافدا [٦] يقول فى هذا الصدد «يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كان فيها شروط الصحة».

---

(١) نفسه، ص٤٠٤ .

(٢) R osental: Averroes commentory on Plato's Republic,1 p. p IIIseq, Cambridge, 1969

(٣) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ١ ، قسم ٣ ، ص٢٢.

(٤) فصل المقال، ص٣١ .

(٥) بركات محمد مراد : المرجع السابق، ص ١٦٦

(٦) فصل المقال، ص٤

وبرغم هذه الرؤية المستنيرة يشكك أحد الدارسين فى موقف ابن رشد من السلطة، فيذهب إلى أن فلسفته عموما توحى بمهادنة لها مدللا على ذلك بإغفاله التعرض لموضوع «الإمامة» .

صحيح ان ابن رشد سكت عن ذكر هذا الموضوع رغم أهميته .

لكن هذاالصمت لا يتخذ ذريعة للحكم بانحيازه للسلطة أو على الأقل مهاونته لها، إذ يدل الكثير من الشواهد على موقفه الرافض والمعارض وذلك من خلال إلحاحه على مفهوم العدل هذا فضلا عن تلميحاته وإشاراته العديدة إلى أن العدالة مفتقدة فى عصره.

ولم يكن بوسعه تقديم المزيد من الإفصاح فى ظل سلطة عاتية اكتوى بنيرانها، وعندنا أن ابن رشد كان يضمر ميلا للتشيع فكريا [٢] بما يوحى بشىء من التشيع سياسيا لا نستطيع الجزم بتوكيده وفى ذات الوقت عمد من خلال خطابه الفلسفى العام إلى ترشيد السلطة القائمة لتحقيق السعادة للحكام والمحكومين فى آن [٣] .

خلاصة القول: أن فلسفة ابن رشد فى التحليل الأخير - فلسفة عقلانية تنويرية تقدمية - إن جاز التعبير - سواء فى بنيتها الفكرية المتسقة بالقياس لمنظومات سابقيه ومعاصريه أو فى طابعها الإصلاحى الاجتماعى والسياسى لذلك لم يخطىء احد كبار الدارسين حين نعتها بأنها «فلسفة نهوض وصعود» [٤] ومهما يكن الأمر فلا مشقة فى أن الفلسفة الرشدية تجاوزت عصرها ولم تجد مع ذلك من يتبناها سياسيا لتحويل مضمونها إلى حقائق عيانية، بل على العكس لاقت معارضة شديدة سواء فى زمن مبدعها أو فيما تلاه من عصور، لذلك أصاب من قال إنها مرت فى سماء العالم الإسلامى كسحابة صيف عابرة [٥] لا لقصور يشوبها بل لسيادة الإقطاعية العسكرية بأبنيتها الاجتماعية والفكرية.[٦]

---

(١) انظر: حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٤٣

(٢) مناهج الادلة، ص٢٣٧ .

(٣) تهافت التهافت، ص٤٢٨

(٤) Rosental : Op. Cit, p 114

(٥) نايف بللوز : المرجع السابق، ص٥٨

(٦) Corbin : Op. Cit. p. 7

هذا فى الوقت الذى تلقفها مفكر والبرجوازية الأوروبية الصاعدة، وأسسوا على عقلانيتها وإنسانيتها دعائم الفكر الليبرالى.

هكذا برهنت فلسفة ابن رشد فى منطلقاتها، ونسقها ومقاصدها على صحة مقولتنا عن سوسيولوجية الفكر.

المبحث الثانى

التصوف

مدخل

سبق وعرضنا للتصوف الإسلامى في طور تكوينه وأثبتنا النشأة العربية الإسلامية للظاهرة، كما أوضحنا تأثره بمعطيات أجنبية [١] بعد ذلك، وعالجنا مدى تعبيره عن واقع «الصحوة البرجوازية الأولى» من حيث استنارته معرفيا ونضاليته سياسيا.

كما رصدنا نفس الظاهرة خلال عصرى «الإقطاعية المرتجعة» و«الصحوة البرجوازية الثانية»، وأبرزنا مدى ارتباطها بالواقع الاجتماعى والثقافى خلال العصرين معا، وكشفنا عن الأسباب والعلل التى وقفت وراء تعاظم البعد السياسى للتصوف؛ فكان معبرا عن الثورات الاجتماعية التى قامت بها قوى المعارضة ضد النظم الثيوقراطية والإقطاعية القائمة خلال عصر « الإقطاعية المرتجعة». ثم رصدنا التحولات الجوهرية للتصوف إبان «عصر الصحوة البرجوازية الثانية»؛ حيث تأثر بالنهضة العلمية والفكرية التى سادت هذا العصر، وعرضنا لتيارين للتصوف؛ أولهما تيار إيجابى أيد الحكومات ذات الطابع البرجوازى بفكرها الليبرالى، الأمر الذى أسفرعن الاعتدال الفكرى لهذا التيار، وكيف استطاع القيام بدور هام فى التوفيق بين الفرق والاتجاهات المذهبية السائدة، كما انطوت معتقداته على أبعاد أخلاقية وإنسانية وعملية، جرى توظيفها فى الترشيد والتنوير والتعليم وغرس القيم والمثل والفضائل.

أما التيار الثانى : فكان وجوده هامشيا محدود التأثير إذ مال إلى الأفكار المتطرفة والهرطقات على مستوى الخاصة، وإلى الخرافة والشعوذة على مستوى العامة.

فماذا عن التصوف خلال «عصر الإقطاعية العسكرية» الذى نحن بصدده؟

يبدأ هذا العصر حول منتصف القرن الخامس الهجرى وينتهى حول بدايات القرن العاشر الهجرى. وقد شهد العالم الإسلامى إبانه سيادة النمط الإقطاعى العسكرى على المستوى الاقتصادى، إذ كان نمطا منغلقا ومنكفئا تدهورت بسببه قوى الإنتاج نتيجة الحروب الخارجية والصراعات

---

(١) عن هذه المؤثرات راجع :

حسن حنفى : التراث والتجديد، ص١٠٤، القاهرة ١٩٨٠ .

الداخلية، وتعاظمت الثورات الاجتماعية التى إتخذت لبوسا عنصريا إثنيا وإقليميا؛ الأمر الذى أدى إلى تفاقم الأزمة الاجتماعية.

وعلى الصعيد الفكرى؛ دخل الفكر الإسلامى طور الانحطاط نتيجة سيادة الاتجاهات النصية والغيبية على ركام الفكر الليبرالى العقلانى؛ فحرم الاشتغال بالعلوم الدنيوية، وجرمت الفلسفة واضطهد من تعاطاها، وفشت الخرافات و النارنجيات والسحر والشعوذة.

تلك هى الخلفية السو-سيوتاريخية التى انعكست معطياتها على التصوف، الذى أصبح يشكل إديولوجية النظم الحاكمة، كما أصبح إديولوجية لقوى المعارضة التى اندرجت فى سلكه خوفا وتقية، نتيجة ما حل بها من بطش واضطهاد. كان تصوف السلطة وفقهائها مؤسسا على التهويم والخواء الفكرى بعد أن حملوا على العلم والفلسفة وروجوا للنصية والغيبية التسليمية، بينما احتفظ تصوف المعارضة ببعض بقايا العلم النظرى وإن تأثر بمعطيات فكرية عرفانية، تمت بصلة للأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإسماعيلية، ومعتقدات جماعة إخوان الصفا. كما انطوى على أبعاد ثورية فى بعض الأحيان؛ بعد انضواء قوى المعارضة الاعتزالية والشيعية فى سلكه نتيجة الاضطهاد والمطاردة والمصادرة من قبل السلطات الحاكمة.

ولعل هذا يفسر لماذا اعتبر تصوف المعارضة زندقة وإلحادا من قبل فقهاء السلطة، ولماذا جرى اغتيال الكثيرين من المتصوفة العرفانيين.

وفى الحالين معا عبر تصوف هذا العصر عن أزمة الواقع وأزمة الفكر فى العالم الإسلامى بأسره، خصوصا بعد تحول التصوف النظرى إلى آخر عملى يتمثل فى ظهور وانتشار الطرق الصوفية التى تغلغلت فى أصناف الحرف ونقابات التجار، وأسهمت فى تمييع الصراع الطبقى وتحويله إلى صراع طائفى.

كتب الكثير عن التصوف فى هذاالعصر من لدن المستشرقين والدارسين العرب المسلمين؛ لكن جل ما كتب عالج الموضوع فى جانبه الفكرى ليس إلا [1] إذ جرى إغفال الواقع التاريخى تماما، الأمر الذى طبع هذه الدا رسات بطابع التعميم والتجريد والخلط؛ فلم يفطن معظم

---

(١) نفسه، ص١٠٤

الدارسين إلى حقيقة وجود تيارين صوفيين مختلفين، لكل منهما منطلقاته وبنيته ومقاصده؛ وهو أمر سنوليه المزيد من الاهتمام.

كما سنحاول تبيان الأخطاء الناجمة عن هذا الخلط وتصويبها فى ضوء تاريخ ذلك العصر، هذا فضلا عن محاولة ولوج باب التعليل والتأويل؛ استنادا إلى التاريخ من ناحية. وقراءة ما تيسر من نصوص أصلية تتعلق بالموضوع من ناحية أخرى. وفى كل الأحوال لن نسترسل فى ذكر التفصيلات -وما أكثرها- اللهم إلا بالقدر الذى يساعد فى برهنة رؤية للموضوع، نزعم جدتها وجديتها. وسنضع فى الاعتبار -أخيرا الكشف- عن الدور السياسى لكل من التيارين الصوفيين السائدين إيجابا أو سلبا، كذا الوقوف على الآثار الاقتصادية والاجتماعية والدينية الناجمة عن ذيوع ظاهرة الطرقية، مسترشدين فى ذلك بشاهد عيان ساح وجال فى سائر أقاليم العالم الإسلامى هو الرحالة المغربى «ابن بطوطة»؛ الذى قدم نصا بالغ الأهمية والدلالة عن الموضوع.

التصوف السنى

لم يعترف فقهاء السنة «الأشعرية» بالتصوف عقيديا إلا حول منتصف القرن الخامس الهجرى تحت تأثير أبى حامد الغزالى)، فقبل هذا التاريخ جرى اعتبار التصوف خروجا على الشريعة بل زندقة وإلحادا.

وفى دراستنا عن الغزالى؛ أثبتنا أنه صاغ إديولوجية السلطنة السلجوقية عن طريق مزج المذهب الأشعرى الكلامى بمذهب الشافعى فى الفقه بهدف محاربة التشيع الإسماعيلى الذى ازداد خطره بعد قيام الدولة الفاطمية.

ويبدو أن الإديولوجية السنية الجديدة لم تفلح فى مواجهة المد الاسماعيلى المتعاظم برغم الترويج لها عن طريق تأسيس «المدارس النظامية» فى سائر ربوع الإمبراطورية السلجوقية؛ لذلك عول الغزالى على دعم إديولوجيته بالتصوف. فجرى الاعتراف به رسميا فى محاولة لكسب جمهور العوام المجبول على التدين، بهدف تحصينهم من الوقوع فى شرك الدعوة الإسماعيلية، وكسبهم إلى جانب الخلافة العباسية والسلطنة السجلوقية.

لهذا الغرض كتب الغزالى كتابه «إحياء علوم الدين» الذى ذاعت شهرته بفضل تلامذته فى العالم الإ سلامى بمشرقه ومغربه، وبارك الفقهاء السنة جهود الغزالى؛ خصوصا وأن التصوف قد شهد قبل الغزالى محاولة إصلاحية تستهدف الترويج لمشروعيته وقبوله بعد أن كان محرما ومجرما من قبل الفقهاء. ويعزى الفضل فى ذلك إلى عبد الكريم القشيرى (ت ٤٣٧ هـ) الذى دون رسالة عرفت باسم «الرسالة القشيرية» ضمنها معتقده التوفيقى بين الشريعة والتصوف، وعمل على نشرها فى العالم الإسلامى[(١)] . وتحمل الرسالة مفهومه الإصلاحى للتصوف «بعد أن اندرست الطريقة بالحقيقة فزال الورع واشتد الطمع»[(٢)] . ولاقت الدعوة قبولا من لدن الفقهاء والمتصوفة على السواء[(٣)] .

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، الترجمة العربية ص١٧٤، ١٧٦، القاهرة د. ت

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية، جـ١، ص٢٠، ٢١، القاهرة ١٩٦٦.

(٣) انظر : الادفوى : الموفى بمعرفة التصوف والصوفى، ص٦٦، الكويت ١٩٨٨.

وما يعنينا أن الغزالي استند إليها في محاولته مزج إديولوجية الأشعرية الشافعية بالتصوف[١] لأسباب سياسية[٢] . وبرغم نجاح محاولته التى اسفرت عن قبول فقهاء السنة الاعتراف بالتصوف؛ إلا أن الكثيرين من الأشعرية فى عصره وما تلاه من عصور اعتبروا التصوف «من العلوم الحادثة فى الملة»[٣] . والحق أن الغزالى لم يثر التصوف، فكريا بقدر ما حط من قدره بعد رفض العلم النظرى فى التصوف وقصره على الزهد والتنسك كما صادر على المناهج العقلية والحسية التجريبية فى المعرفة، وأناط الحدس بمهمة الإدارك؛ فعن طريق التبتل والعبادة يمكن «الإطلاع على عوامل من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شىء فيها»[٤] فرجح «الشهود» على العقل، والعلم اللدنى على العلم النظرى والتجريبى[٥] .

وتلك حقيقة فطن إليها بعض الدارسين؛ إذ ذهبوا إلى أن تصوف الغزالي لا يحمل أى إبداع؛ بل إنه جرد التصوف من الجو انب العقلانية والعرفانية الشيعية[٦] . واقصى ما قام به هو اعتماد مقولات التصوف التقليدى فى «الفناء»و«المقامات» و «الأحوال» ونظمها فى نسق ليس إلا[٧] ، وقدم هذا النسق المبسط إلى العوام كوسيلة للركون إلى الاستسلام والخنوع. ولا غرو فقد باركت النظم القائمة هذه الصيغة الغزالية لتصبح «دينا شعبيا» معطلا للعقل ومبررا للسلطة[٨] وطريقا للتهويم والتضبيب ونشر الشعوذة والخرافة[٩] .

---

(١) روزنتال: التصوف، دراسة فى كتاب «تراث الإسلام؛» جـ٢، ص ١٠٤، الترجمة العربية، الكويت ١٩٨٨.

(٢) يرى روزنتال أن محاولة الغزالى كانت مخلصة بعد تصوفه عن قناعة ويقين. نفسه، ص١٠٥ .

وعلى العكس، نشكك فى تصوف الغزالى، ونرى أنه تذرع به بعد أزمة أدت إلى هربه من العراق خوفا على حياته من خطر فدائى الإسماعيلية. فلمازال الخطر لفظ العزلة والاعتكاف وعاد إلى موقفه السابق فى مؤازر السلاجقة، طلبا للجاه و الصيت.

(٣) انظر : ابن خلدون المقدمة، ص٤٦٧.

(٤) انفسه ، ص ٤٦٩.

(٥) نفسه: ص ٤٦٩، ٤٧٠.

(٦) انظر : دى لاسى : المرجع السابق ص ٢١٢، ٢١٣ .

(٧) انظر : بطروشوفسكى: الإسلام فى إيران، الترجمة العربية، ص ٣١٩، القاهرة، د. ت.

(٨) محمد اركون : الفكر الإسلامى- نقد واجتهاد، الترجمة العربية، ص ١٥٤، بيروت ١٩٩٢ .

(٩) آلفردبل : الفرق الإسلامية فى الشمال الافريقى. الترجمة العربية، ص ٣٧٦، بنغازى ١٩٦٩.

هذا فضلا عن تكريس ثقافة الانعزال والاعتكاف [١] والاغتراب وما صاحبها من قيم سلبية [٢] تتعارض مع جوهر الدين معتقدا وسلوكا.

ولعل هذا يفسر لماذا ناهضت قوى المعارضة تصوف الغزالى برغم انتشاره بين العوام نتيجة خطابه الوعظى العاطفى الذى يخاطب الشعور ويجافى العقل [٣]. فقد أحرقت كتب الغزالى فى المغرب والأندلس وتصدت قوى المعارضة لصياغة تصوف مناهض، هو التصوف العرفانى [٤] الذى ما لبث ان لاقى قبولا فى الشرق الإسلامى، إلى جانب بلاد المغرب والأندلس؛ برغم طاغوت السلطة وجبروت فقهائها.

فماذا عن النسق الصوفى السنى فى صيغته الغزالية؟

يمكن تلخيص بنيته فى عدة حقائق هى :

أولا: الله وحده هو الموجود، وهو الحق وحده، يفيض على العالم بعلمه الذى لا يمكن إدراكه عن طريق الحس أو النظر.

ثانيا: أن هذا العلم حكر على الخاصة ممن تجردوا من غوايات البدن وضلالات الدنيا، وكرسوا حياتهم للعبادة والنسك؛ عندئذ يمكنهم إدراك العلم اللدني فى لحظة «فناء» فى الذات الإلهية.

ثالثا: لكون الله سبحانه هو الحق وحده؛ فما عداه باطل، فالدنيا زائلة وهى دار عبور إلى الآخرة، لا تستحق الاهتمام.

رابعا: أن الخير الأسمى يتجسد فقط فى معرفة الله، والشر هو الانشغال بكل ما يحول دون هذه المعرفة.

خامسا: أن التسليم بقضاء الله وقدره دليل المؤمن إلى الاستسلام للحوادث والكوارث؛ لأنها لا ترفع إلا بقضائه وقدره أيضا [٥].

اعتقادات هذا شأنها تفصح عن دعوة صريحة للفظ العلم والتفكير العقلى والاستسلام للغيبيات، وهو أمر مناقض لمنهج الدين أصلا، كذا تخالفه فى النظرة إلى الحياة من حيث أناط الله الإنسان بعمران الأرض،

---

(١) انظر : الغزالى إحياء علوم الدين، جـ٣، ص٦٥، القاهرة ١٣٢٤ هـ

(٢) آلفردبل : المرجع السابق ص ٣٨٨، ٣٨٩

(٣) Laouste; H la Politique du Gazali, P 115 Paris, 1970

(٤) ابو العلا عفيفى : ابو القاسم بن قسى وكتابه خلع النعلين مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية ، مجلد ١٦، ص٥٥، الاسكندرية ١٩٥٧

(٥) انظر: دى لاس : المرجع السابق، ص ٢٠٧، ٢٠٨

وأخير تدعو الإنسان للخنوع وعدم مناهضة الجائرين من الحكام، وكلها أمور تشى بالهدف السياسى الذى توخاه الغزالى من تكريس سياسة «الأمر الواقع» باعتبارها قدرا مقدورا.

لذلك كان تصوف الغزالى تعبيرا عن معطيات عصر الانحطاط الفكرى بما يفسر ذيوعه وانتشاره، والأخطر تصدى فقهاء السلطة ومتصوفيها لتبرير تلك الصيغة والإضافة إليها بما يزيدها رسوخا وديمومة. مثال ذلك محاولة الشعرانى (ت ٩٧٣) لدعم الصيغة الغزالية بمعتقدات أقرب ما تكون إلى الخرافة [١] كتب لها الذيوع والانتشار؛ فجرى استبدال العلماء والمفكرين بالأولياء وشيوخ الطرقية، وحل التصوف محل المعرفة، الأمر الذى أسهم فى تكريس التخلف الفكرى والثقافى [٢] ومن ثم الاجتماعى والسياسى [٣].

من هنا اخطأ من قال بإن تصوف الغزالى كان إسلاميا قحا [٤] قدم حلولا ناجعة لمشكلات عصره المادية والروحية [٥] وطهر التصوف من البدع والخرافات التى ابتدعها الشيعة [٦] واستنفر روح الجهاد ضد الصلبيين [٧]. إذ الثابت تاريخيا ان متصوفى الشرق عزفوا عن قتال الصلبيين - شأنهم فى ذلك شأن نظرائهم فى المغرب والأندلس- الذين تقاعسوا عن مواجهة اخطار حركة «الاسترداد» النصرانى بالأندلس [٨].

أما عن موقف المتصوفة السنة من السلطة؛ فقد اتسم بالخضوع لها بل كانوا لها عونا وسندا. [٩] ولا غرو فقد دأب زعماؤهم على تبرير ظلم السلطان، كما هو الحال بالنسبة للقشيرى [١٠]. وحسبنا أن تصوف الغزالى نفسه انحاز للحكام على حساب الرعية، وكان انتشاره فى المغرب بمباركة من السلاطين والحكام خلال عصرى المرابطين والموحدين [١١].

---

(١) نفسه، ص ٢١٥، ٢١٦ .
(٢) روزنتال : المرجع السابق، ص١١٧ .
(٣) أحمد امين : ظهر الإسلام، جـ٤، ص ١٦٧ .
(٤) انظر : محمد على أبو ريان: الحركة الصوفية فى الاسلام، ص ٣٠٥ الإسكندرية ١٩٩٨.
(٥) نفسه، ص٣٢١ .
(٦) نفسه، ص ٣٠٦ .
(٧) نفسه، ص ٣١٧. وهذا حكم خاطىء لأن العزالى برغم كثرة ما كتب تخلو كتاباته من أدنى إشارة إلى الخطر الصليبى الذى تعاظم فى عصره.
(٨) محمد عابد الجابرى : تكوين، ص ٣٢٥.
(٩) نفس المرجع والصفحة.
(١٠) أحمد أمين : ظهر، جـ٤، ص ٢٣٠ .
(١١) إبراهيم القادرى : المغرب والاندلس فى عصر المرابطين، ص ١٣٣، بيروت ١٩٩٣.

قصارى القول؛ إن تأسيس التصوف السنى استهدف مناصرة الحكام ضد قوى المعارضة، فضلا عن صيغه التهويمية الغيبية المنافية للعقل المتحاملة على العلم، الداعية إلى السلبية والخمول ومخاصمة الحياة الدينوية برمتها. ولسوف يظهر تأثيره السلبى هذا بعد ظهور الطرقية السنية وانتشارها، بصورة كرست الانحطاط الفكرى والتخلف الاجتماعى والانكفاء الاقتصادى.

فماذا عن تصوف المعارضة؟

التصوف العرفانى

ظهر هذا التيار الصوفى بعد أزمة قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية سياسيا وفكريا، من جراء اضطهاد الحكام السنة الذين لم يدخروا وسعا فى محاربتها باللسان والسنان فى آن، لذلك لاذت بالتصوف تقية وتسترا؛ فأضفت عليه سمة عرفانية نضالية.

نظر لهذا الاتجاه فى الشرق والغرب الإسلاميين، ثلة من المفكرين الذين عرفوا بسعة الاطلاع وتحصيل المعارف الدينية والدنيوية، فأفادوا من هذه المعارف الموروثة والوافدة فى صياغة مذهب صوفى جديد، ليكون بمثابة إديولوجية تنويرية ونضالية فى مواجهة التصوف السنى السلطوى. من أشهر هؤلاء المتصوفة العرفانيين المرموقين السهروردى فى الشرق وابن العريف وابن برجان وابن قسى وابن عربى وابن سبعين فى الغرب.

بالاطلاع على سيرة حياة هؤلاء الأعلام، نقف على تبحرهم فى علوم الشريعة وعلوم الاوائل؛ إذ حصلوها نتيجة البحث والدرس، فضلا عن قيامهم برحلات معرفية تزودوا خلالها بشتى أنواع المعارف من خلال التواصل الفكرى مع نظرائهم المشارقة.

نقف أيضا على انتماءاتهم الطبقية؛ حيث كان معظمهم ينتمى إلى الطبقة الوسطى إذ عاشوا فى المدن وشكلوا نخبة مفكرة ذات توجه برجوازى ليبرالى [1]. فقد تقلب المشارقة منهم بين مدن العراق وإيران واسيا الصغرى حيث المراكز الحضارية والتمدين؛ مما أثر فى تصوفهم بطبيعة الحال. [2]. أما المغاربة فقد عاشوا فى مدن المغرب مثل فاس وطنجة ومراكش ومدن الأندلس -خصوصا مدينة المرية ذات النشاط التجاردى الزاخر- ورحل بعضهم إلى الشرق لطلب العلم وأقام منهم من اقام فى دمشق وبغداد، وعاد البعض الآخر إلى مواطنهم الأصلية يبثون تصوفهم الجديد بين الأعوان والأتباع.

لذلك انطوى تصوفهم على معارف شتى متنوعة؛ نهلت من التراث العلمى والعقلانى الإسلامى، فضلا عن التراث الفلسفى اليونانى.

---

(١) بطروشوفسكى : المرجع السابق، ص ٣١٥، ٣١٨ .

(٢) نفسه، ص ٣٢٤.

نلاحظ أيضا أن معظم هؤلاء المتصوفة الذين صاغوا التصوف العرفانى اشتغلوا بالسياسة فناوءوا السلطة وتزعموا حركات المعارضة، واتهموا لذلك بالهرطقة والإلحاد. ومنهم من مات مقتولا بتحريض من الحكام.

أما عن زعماء هذا التيار فى الشرق الإسلامى؛ فأهمهم السهرودى (ت ٥٨٧ هـ) الذى ينتمى إلى أصل فارسى. نبغ فى الكثير من المعارف وصنف فيها؛ فله دراسات فى المنطق والرياضات والطبيعيات [١] ودرس التصوف على أستاذه مجد الدين الجيلى فى أذربيجان. خالف معاصريه من فقهاء السنة ونعى عليهم تحريمهم المنطق الذى برع فيه، وصنف ملخصا هاما انتقد فيه بعض آراء أرسطو واستخلص منطقا مبتكرا [٢] عرف بالمنطق الإشراقى. لذلك أفاد منه فى صياغة مذهبة الصوفى فأكسبه عقلانية واتساقا.

سطر مذهبه الصوفى فى مؤلفين هامين؛ هما «هياكل النور» و «حكمة الإشراق» ويخطىء من تصور تأثره فى صياغة مذهبه بأفكار مانوية ممزوجة بفلسفات يونانية [٣] إذ الثابت أنه انطلق فى تصوفه من القرآن الكريم؛ خصوصا من الآية الكريمة «الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار، نور عل نور يهدى الله بنوره من يشاء ويضرب الأمثال للناس والله بكل شىء عليم [٤]».

تأمل السهروردى هذه الآية الكريمة وفسرها على هدى فلسفة ابن سينا، فضلا عن معارف فيثاغورية وأفلاطونية محدثة، وانتهى فى تفسيره إلى القول بوحدة الوجود.

ويمكن تقديم تصوره الصوفى العرفانى المفلسف على النحو التالى:

---

(١) محمد على أبوريان: المرجع السابق، ص٢٤٤, ٢٥٠ .

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٣٠٢، الاسكندرية ١٩٩٩.

(٣) انظر : محمد على أبوريان: المرجع السابق، ص٢٤٦ .

(٤) سورة النور : ٢٤ : ٣٥ .

تبدأ الحكمة من الله سبحانه باعتباره «نور الأنوار» ومن نوره تتفجر ينابيع نورانية لا حدود لها وهذه الينابيع تفيض بدورها فى مراتب متسلسلة بدءا من الملائكة وانتهاء بالإنسان، أما الملائكة فهم عقول نورانية اجسامها الأفلاك [1].

أما الانسان النورانى فهو الإنسان الكامل الذى أوتى القدرة على تلقى الأنوار من خلال توحد نوره مع «نور الأنوار» فى لحظة فناء واتحاد [2].

والإنسان الكامل هو محمد ﷺ الذى ينتمى إلى شجرة نورانية تؤتى ثمرها فى كل العصور. ومن ثمارها انبادوقليس وفيثاغورس وافلاطون وبوذا وهرمس ومزدك وما فى الذين اعتبرهم السهروردى أبناء الإنسانية وعقلها المدبر ورسلها فى السلام والإصلاح [3].

ومن ثم فالوجود فى عموميته هو نتاج إشراق نورانى منبثق من نور الله سبحانه وتعالى فهو مصدر جميع الكائنات فى العالمين الروحى والمادى والعقول المفارقة. عقول الأفلاك. ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها وبوسع الإنسان تلقى هذا النور باعتباره اعظم المخلوقات الأرضية عن طريق تحرير نفسه من نداءات بدنه عندئذ يتجلى فيه النور الإلهى الذى هو مصدر الصور والنفوس على تنوعها واختلافها [4].

يشى هذا التصور الصوفى بإجلال الله وتنزيهه كذا تقدير قيمة الانسان كما يوحى بتوصل السهروردى إلى حقيقة «وحدة الوجود» فى صيغة تجمع بين الدين والفلسفة.

ومع ذلك اتهم السهروردى بالزندقة وحوكم وقتل بأمر من السلطان صلاح الدين الأيوبى [5] شأنه فى ذلك شأن الحلاج الذى تأثر السهروردى بتصوفه كما تأثر بالفلسفة الإسماعيلية.

وهنا تكمن علة قتله، إذ قتل بسبب سياسى وليس لتطاوله على الإسلام كما يدعا خصومه من الفقهاء الاشاعرة فابن خلدون الأشعرى [6] السلطوى يرى أن

---

(١) روزنتال : المرجع السابق، ص ١٠٩، ١١٠ .

(٢) نفسه، ص ١١١ .

(٣) السهروردى : حكمة الإشراق، ص ٣٧١، طهران ١٨٩٨.

(٤) نفسه، ص ٣٧١ .

(٥) بطروشوفسكى : المرجع السابق، ص ٣١٥ .

(٦) انظر : المقدمة، ص٤٧٣ .

«تصوف السهروردى مقتبس من فكر الإسماعيليين المتأخرين من الرافضة الدائنين بالحلول وإلهية الائمة مذهبا لم يعرف لأولهم؛ فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلوا كلامهم وتشابهت عقائدهم».

لذلك نجزم بتشيع السهروردى وأخذه بالمذهب الإسماعيلى؛ وهذا يفسر انتشار تصوفه فى إيران وآسيا الوسطى، برغم سطوة وبطش السلاطين والعمال السلاجقة فى تلك الأقاليم.

على أن امتحان اتباع التصوف العرفانى واضطهادهم حال دون تدوين عقائدهم نثرا؛ فلجأ شيوخ المذهب إلى الشعر الرمزى الغامض الزاخر بالتشبيهات والكنايات والمجاز. لذلك كان معظم رؤساء التصوف العرفانى فى المشرق من الشعراء من أمثال فريد الدين العطار (ت ٦٢٨ هـ) [(١)] وجلال الدين الرومى صاحب ديوان «مثنوى» الشهير [(٢)].

تعاظمت الحملة على التصوف العرفانى ومعتقيه فى مصر والشام تحت تأثير ابن تيمية الحنبلى (ت ٧٢٨ هـ). لكنهم تنفسوا الصعداء حين امتحن ابن تيمية وأودع السجن. وأظهر سلاطين المماليك تعاطفا مع المتصوفة [(٣)] وبرغم حنق المتصوفة السنة على نظرائهم العرفانيين أظهر الاخيرون لهم الود والتسامح [(٤)]. فماذا عن موقف العرفانيين؛ من السلطة؟

قام المتصوفة العرفانيون بدور هام فى مناوءة الحكام فى العراق وإيران [(٥)] الأمر الذى عرضهم للاضطهاد والبطش. كما أظهروا عداء لأمراء الإقطاع وعمال السلطة فى الأقاليم؛ لكن نشاطهم لم يسفر عن تغيير الأوضاع القائمة. لذلك حلت فى نفوسهم نزعات التشاؤم واليأس محل مشاعر الغضب والثورة [(٦)] خصوصا بعد أن تعرضت البلاد لغزوات المغول. إلا أن الغمة انقشعت بعد تأسيس الدولة الصفوية الشيعية الإثنى عشرية؛ فآزرتها جموع المتصوفة العرفانيين وحظوا فى ظلها بالأمان والسلام. هذا عن التصوف العرفانى فى الشرق الإسلامى، فماذا عنه فى بلاد المغرب والأندلس؟

---

(١) بطروشوفسكى : المرجع السابق، ص ٢١٦

(٢) روزنتال : المرجع السابق، ص ١١٨، ١١٩ وقد اعتبر جلال الدين الامى سنيا. انظر: دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢١٣

(٣) جولدتسيد : المرجعع السابق، ص . ١٧١

(٤)نفسه، ص ١٨٤

(٥) بطروشوفكش: المرجع السابق، ٣٢٣

(٦) نفسه، ص ٣٣٤

لم تكن بلاد الغرب الإسلامى معزولة عن الشرق؛ برغم الخلافات السياسية والبعد الجغرافى؛ بل كان هناك تواصل حضارى، تجارى وفكرى ودينى عن طريق الحجيج. وعلى صعيد التصوف ذاعت مصنفات المشارقة فى الغرب الإسلامى ذيوع مؤلفات المغاربة فى الشرق، وقام ابن عربى المغربى بإحكام الوصلة بين التصوف العرفانى الشرقى والمغربى. فقد رحل إلى الشرق والتقى بالسهروردى [1] وأفاد من تصوفه دون شك. كما أقام نحو عشرين عاما فى الشرق ذاعت خلالها إسهاماته الصوفية العرفانية، وجرى تداولها فى العراق والشام ومصر.

شهد الغرب الإسلامى ذات الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التى سادت الشرق، وتعرضت قوى المعارضة للبطش والاضطهاد إبان عصرى المرابطين والموحدين. لذلك اندرج المعتزلة والشيعة فى سلك التصوف، وأسهموا بدور هام فى تطويره حتى صار تصوفا عرفانيا. وقام بذلك ثلة من المتصوفة الكبار، من أشهرهم ابن العريف وابن برجان وابن قسى وابن عربى، الذين دعموه بالعلم النظرى والآراء الفلسفية؛ خصوصا عند ابن باجة وابن طفيل. وتحول التصوف العرفانى إلى إديولوجية ثورية لقوى المعارضة فى صراعها، وأتيح للمتصوفة العرفانيين مناخ فكرى ملائم للبحث والدرس، إبان عهود بعض الحكام المستنيرين؛ فكانت الحلقات تعقد والدروس تدور [2] حول التصوف معرفة وسلوكا [3] الأمر الذى أسفر عن إقبال الخاصة والعامة على التصوف سواء بسواء [4] من خلال تلك اللقاءات الفكرية بين النخبة؛ استمد التصوف العرفانى مادته المعرفية المتمثلة فى العقيدة الإسلامية والاراء الفلسفية للمشائين المسلمين، فضلا عن الأفلاطونية المحدثة. لذلك يخطىء من تصور أن التصوف العرفانى المغربى جرى استيراده من الشرق [5] أو أنه تأثرا بفلسفة أفلاطون [6] . والواقع أن هذا التأثير كان منوطا بالأفلاطونية المحدثة [7] وآراء المعتزلة المقتبسة من «انبادوقلبس»، وأخيرا بالفلسفة الإسماعيلية. أفاد متصوفة المغرب

---

(١) أبو العلا عفيفى: المرجع السابق، ص ٥٥ .

(٢) ألفرد بل : المرجع السابق، ص ٢٨٥ .

(٣) نفسه ص ٣٨٣ .

(٤) أنظر: محمد على أبو ريان: المرجع السابق، ص ٣٦٥ .

(٥) نفسه: ص ٣٧١، ٣٨٣ .

(٦) جولد تسيهر: المرجع السابق، ص١٥٣ .

(٧) نفسه، ص ١٥٨ .

والأندلس من هذه الاراء جميعا فى صياغة تصوفهم الذى انطلق من القـرآن الكـريم والسنة النبـوية على رواية الأئمـة العلـويين [١] وفى ذلك دلالة على تشيع المتصوفة العرفانيين الذين اعتبروا الإمام على بن ابى طالب رمـزا لتـصـوفـهم [٢] لذلك اخطأ من قـال بـانطلاق تصـوفـهم من منابع غير إسلامية [٣] واعتبرهم ملحدين زنادقة وأهل بدع وضلالة. [٤] وأصاب من أكد تأثير الفكر الشيعى حتى فى التصوف السنى ذاته؛ [٥] خصوصا فيما يتعلق بالمراتب والمنازل والمقامات، [٦] كذا بالنسبة للتأويل، والتعويل على تلقى المعارف عن الأئمة والشيوخ [٧].

وإذ مهد القشيرى لتصوف الغـزالى فى الشرق؛ فقد مهد ابن مسرة (ت ٣١٩ هـ) لتأصيل التصوف العرفانى المغربى. لقد جمع مذهب ابن مسرة بين الاعتزال والتشيع فى إطار صوفى مبسط؛ حيث تأثر بابنادوقليس فى آرائه عن «الكرامات» الصوفية [٨] وبرغم الحظر على أفكار ابن مسرة فقد خلف مدرسة حملت مذهبه؛ من أهم عمدها أبو بكر محمد الهاشمى الذى تأثر به ابن عربى قطب التصوف العرفانى المغربى [٩] ومعلوم ان مذهب ابن مسرة تأثر بدوره بالتعاليم الشيعية والاعتزالية وآراء إخوان الصفا فضلا عن الأفلاطونية المحدثة [١٠] فاعتبر لذلك فى نظر البعض رائد الاستشراق العرفانى المغربى. [١١] وهو حكم ينطوى على شىء من المبالغة إذ إن جوهر هذا المذهب مدين للمتصوفين الأندلسيين ابن العريف وابن برجان؛ برغم تأثرهما بابن مسرة [١٢] وعبرت إسهاماتهما عن الفكر الليبرالى المجهض الذى حملت مدينة «المرية» بعض آثاره.

---

(١) نفسه، ص ١٥٨ .
(٢) نفسه، ص ١٥٩ .
(٣) انظر : محمد على ابو ريان : المرجع السابق، ص٣٠٥
(٤) نفسه، ص ٣٠٦ .
(٥) انظر: كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٣٧٦، بيروت ١٩٨٢.
(٦) نفسه، ص ٣٧٩ .
(٧) نفسه، ص ٤٦٤ ، مصداق ذلك تأس ابن الفارض بعلى ابن ابى طالب فى تصوفه السنى حيث قال : وأوضح بالتأويل ما كان مشكلا
على بعلمه ناله بالوصيه.
(٨) أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج ٣، ص ٧٠، القاهرة ١٩٦٦.
(٩) نفسه، ص٧١ .
(١٠)محمد على أبوريان: المرجع السابق، ص٢٠٩
(١١) نفسه، ص ٢١٥
(١٢) يحيى هويدى: المرجع السابق، ص ٢٩٧، ٢٩٨

مهدت تعاليم ابن مسرة لجهود ابن العريف [1] (ت ٥٣٦ هـ) فى تأسيس بنية التصوف العرفانى فى المغرب الإسلامى وهو ينتمى إلى أصل بربرى؛ إذ ولد بطنجة، وحصل علوم عصره، ثم هجرها إلى «المرية» بالأندلس؛ حيث قضى فيها بقية سنوات عمره. ولا تخلو هذه الهجرة - من طنجة إلى المرية - من دلالة؛ إذ إن التصوف السنى قد انتشر بالمغرب الاقصى على يد ابى مدين شعيب (ت ٥٩٤ هـ) [2] وهو تصوف رفضه ابن العريف وتجاوزه؛ وإذ ضاق ذرعا من المناخ النصى التهويمى فى المغرب؛ نزح إلى المرية التى كانت موئلا للنشاط الفكرى العقلانى؛ كما أوضحنا سلفا. وسط هذه المناخ المنفتح المتسامح ذاعت شهرة ابن العريف؛ لتبحره فى العلوم العقلية والنقلية معا، وتحلق أهل الفكر فى مجالسه التى بشر فيها بالتصوف الإشراقى.

وفى هذا الصدد تأثر بآراء ابن مسرة [3] فانتقد التصوف السنى ورفض مقولاته عن المقامات كما، أضفى على التصوف بعدا معرفيا فلسفيا؛ متأثرا فى ذلك بالمتصوف «ذى النون المصرى»، هذا فضلا عن الكثير من النظريات الإسماعيلية العرفانية. ومن جماع هذه الآراء صاغ تصوره الصوفى الجديد الذى أودعه كتابه «محاسن المجالس». [4] من سمات هذه الجدة القول «بوحدة الشهود»، وإضفاء مسحة من العلم النظرى على التصوف - على عكس التصوف السنى - مما أسهم فى عقلانية نسقه، يقول فى هذا الصدد«المعرفة محبتى والعلم حجتى- فالعالم يستدل إلى، والعارف يستدل بى» [5] لذلك قصر الجانب المعرفى فى التصوف على الخاصة، وقدم نهجا صوفيا للعوام؛ قوامه قوة الإرادة وحسن الطوية. يقول فى هذا الصدد: «حلية العوام هى تجريد القصد إلى الله تعالى، وحزم النية، والجد فى الطلب له. وطريق الخواص فيه رجوع إلى الأسباب» [6].

ووسيلة المعرفة الصوفية هى «الفناء»؛ فهو الموصل إلى الحقيقة. لذلك انتشر مذهبه بين الخواص والعوام على السواء، واستنفر هممهم لمواجهة السلطة المرابطية؛ متعاونا فى ذلك مع «ابن برجان».

---

(١) اخطأ من قال بأن ابن العريف كان على مذهب أهل السنة، كذا فى اعتباره ابن عربى سينا أيضا. أنظر: ألفردبل : المرجع السابق، ص ٣٨٠، ٣٨٧ .

(٢) نفسه، ص ٣٤٩، ٣٥١.

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص٢٧١ .

(٤)انظر : ابن العريف: محاسن المجالس، ص٧، باريس ١٩٣٣.

(٥) نفسه، ص٧٥ .

(٦) نفسه، ص٧٦ .

ولم تكن ثقافة الأخير أقل من ثقافة سابقه، إذ برز في علم الكلام والأدب والحديث والتفسير، فضلا عن الحساب والهندسة [1] وبرع في معرفة دلالات الحروف، ووظفها في تفسير القرآن؛ بما يشي بتشيعه الإسماعيلي. [2] كما تأثر برسائل إخوان الصفا من حيث الإحاطة بالمعارف العقلانية والعرفانية، ووظف حصاد ثقافته الواسعة في صياغة مذهبه الصوفي العرفاني [3] الذي صاغه إديولوجية ثورية لحركة «المريدين». وتعد إسهامته الصوفية وسطا بين إسهامات ابن العريف وابن عربي [4].

وقبل ولوج باب تصوف ابن عربي؛ من المفيد تبيان مدى دور ابن العريف وابن برجان في ثورات المريدين بالأندلس ضد السلطة المرابطية؛ تلك التي تزعمها صوفي عرفاني أيضا هو ابن قسي. أسهم ابن قسي في صياغة التصوف العرفاني في المغرب الإسلامي شأنه في ذلك شأن سابقيه؛ ومع ذلك اعتبره بعض الدارسين مروجا لتصوف الغزالي [5]. وهو قول مردود إذا ما قيس بحكم أحد المؤرخين القدامى حين قال عن تصوف ابن العريف وابن برجان وابن قسي «كان خوضهم في الكتب الصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية، والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال ذلك» [6].

ولو كان سنيا حقا لما اتهمه الفقهاء المعاصرون بالزندقة، ولما اعتبر المؤرخون القدامى حركته فتنة ومروقا على السلطة المرابطية. يقول أحدهم : «قام بمغرب الأندلس دعاة فتنة ـ يقصد ابن قسي وجماعته ـ من المريدين ورؤوس الضلالة فاستنفروا عقول الجهال، واستمالوا قلوب العامة، من جملتهم احمد بن قسي» [7] ويشكك غيره في تصوفه فيرى أنه «ادعى الهداية مخرقة وتمويها على العامة» [8].

ولعل اختصاص ابن قسي ـ دون ابن العريف وابن برجان - بتحامل فقهاء عصره ومؤرخيه كان راجعا إلى قيادته للثوار، ولجوئه إلى العنف في تغيير الوضع القائم [9] ولا يعني هذا انصراف الأخيرين عن ابن قسي؛ بل باركا ثورته وأمداها بالتأييد الروحي [10] والمعنوي.

---

(١) ابن الزبير: صلة الصلة، جـ٧، ٣٢ ،الرباط ١٩٣٧.
(٢) ابن العريف: المرجع السابق، ص٢ .
(٣) أبو العلا عفيفي: المرجع السابق، ص٥٥ .
(٤) نفسه، ص٥٤ .
(٥) نفسه، ص ٥٧ .
(٦) انظر: ابن الخطيب: أعمال الأعلام، جـ٣، ص٢٨٦، الرباط ١٩٣٤.
(٧) المراكشي: المرجع السابق، ص٢١٢ .
(٨) ابن الابار: الحلة السيراء، جـ٢، ص ١٨٧، القاهرة ١٩٨٥.
(٩) إبراهيم القادري : المرجع السابق، ص١٦٧، ١٦٨ .
(١٠) انظر: ابن العريف: مفتاح السعادة و تحقيق طريق الإرادة، ص٢٠٧ بيروت ١٩٩٣.

وإذ فشلت الثورة -لأسباب لا محل لذكرها - فقد بقيت مكانة ابن قسى مرموقة بين كبار المتصوفة العرفانيين [١] إذ تميز باجتهادات اثرت هذا المذهب؛ أودعها كتابه «خلع النعلين» [٢].

ويقف الدارس للكتاب على حقيقة تصوفه وتوجهه الشيعى حين قال «إن المعرفة الإلهية يتلقاها الروح الأمين ليودعها النبى ﷺ وهو فضل من الله فيه شرف النبوة وشرف السؤدد العلوى فيما نزل إليه من الإخوة الكرام والسادة الأعلام» [٣]. كما يحمل الكتاب موقفه السياسى الثورى حين قال : «إعلم أن جبابرة الأزمان وفراعنة القرآن إنما أرصدهم الله محنته لغرباء الوقت وأفراد الحين ليكون الخروج عليهم على حين من امتداد شوكتهم ». [٤] ويشير إلى نفسه كولى يناط بهذه المهمة؛ ناعتا شخصه بانه كان مهانا فى بلده مغفولا فى جماعة يعرف هذه المعارف الصوفية العرفانية. ويطلع على هذا الفجر الساطع فيستند الرجال إليه وتخضع الرقاب بين يدية» [٥].

لذلك لم تكن إفادة ابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) من تصوف ابن قسى من فراغ؛ فقد أشار إليه وأشاد به؛ فيما كتبه عن التصوف العرفانى.

ولد ابن عربى بمدينة «مرسية»؛ ثم انتقل منها إلى أشبلية؛ حيث درس بها العلوم الدينية وعلم الكلام والتصوف. ثم رحل إلى الشرق؛ فزار مصر ومكة والشام والعراق والاناضول، وتوفى بدمشق عام ٦٣٨ هـ [٦]. كانت معارفه متعددة ومتنوعة؛ إذ ألف فى الفقه والفلسفة والعلوم الشرعية، وذاعت شهرته فى العالم الإسلامى وخارجه [٧].

تشهد كتاباته على تشيعه، إذ قال بعصمة آل البيت؛ تأسيسا على النص القرآنى يقول: «لا ينبغى لمسلم أن يلحق المذمة بآل البيت ولا ما يشنأ أعراضهم؛ من قد شهد الله بتطهيرهم وذهاب الرجس عنهم..

(١) يوسف أشياخ: المرجع السابق، ص٢٠٦ .

(٢) ابن العريف : محاسن المجالس، ص٤.

(٣) ابن قسى: خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ص٢٣٢، أسفي ١٩٩٧.

(٤) نفسه، ص ٢٣٨ .

(٥) نفسه، ص ٢٣٧ .

(٦) روزنتال : المرجع السابق، ص ١١٢ .

(٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٨٦ .

وذلك فضل يؤتيه الله من يشاء»[1]. كما قال «بالمهدوية»؛ فاعتقد بظهور إمام يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، ويقسم المال بين الناس بالسوية.[2] كما قال بفكرة «الحقيقة المحمدية» وألبسها لباسا صوفيا[3] واقتبس مبدأ «التراتبية» فى تصوفه من الفكر الإسماعيلى أيضا[4] كما أفاد من «التأويل» فى تفسير القرآن[5] الذى ارتكن إليه فى صياغة نسقه الصوفى العرفانى[6].

لذلك هاجم فقهاء السنة العاجزين عن فهم كتاباته - الحافلة بالغموض والرموز،[7] شأنه فى ذلك شأن السهروردى الذى مجده وقرظ تصوفه. ويبدو أن إسرافهما معا فى الرمز كان نتيجة التعصب من قبل فقهاء السنة فى الشرق إزاء الشيعة، كذا إلى طبيعة الفكر الصوفى نفسه باعتباره يحمل معنيين ظاهر وباطن، لذلك استخدم المجاز وحسابات النجوم[8] فى صياغة مذهبه الصوفى؛ حيث استند إلى الذوق والعقل معا، وأفاد من معارفه العقلية والصوفية والشرعية فى صياغة هذا المذهب[9].

أما عن مذهبه فقد أفرد له كتابين هما «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم»، وهو يتمحور أساسا على فكرة وحدة الوجود[10].

يقول:

لقد صار قلبى قابلا كل صورة — فمرعى لغز لان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنا توجهت — ركائبه؛ فالحب دينى وإيمانى.

---

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية، جـ٢، ص١٢٦، القاهرة ١٢٩٣ هـ .

(٢) نفسه، جـ٣، ص٤٢٩، ٤٣٠ .

(٣) نفسه، جـ ٤، ص١٣٩ .

(٤) نفسه، جـ٣، ص١٨٣ .

(٥) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

(٦) نفسه، ص٣٢٨ .

(٧) مثل قوله : يامن يرانى ولا اراه — كما ذا أراه ولا يرانى .

(٨) بالنثيا : المرجع السابق، ص٣٨١ .

(٩) نفسه، ص٣٨٤ .

(١٠) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٣، ص٧٤.

وترتكز «وحدة الوجود» عنده على نظرية «الكلمة» التى رأى فيها وجوها ثلاثة اولها: يتعلق بالوجود، وثانيها بكيفية إدراكه، وثالثها بالإنسان الكامل.

أما عن الوجة الأول: فعنده أن «الكلمة الأزلية هى حقيقة الحقائق ومبدأ خلق العالم، وهى سابقة على وجوده تشمل كل المثل وكل الأشياء». لذلك فهى «لا تتصف لا بالوجود ولا بالعدم، لا بالحدوث ولا بالقدم.. هى فى كل موجود بحقيقتها الكلية؛ إذ لا تقبل التجزؤ.. ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان.. من هذه الحقيقة وجد العالم بواسطة الحق تعالى» (١).

وهذا يعنى أن جميع الموجودات من ناحية الماهية والوجود والجوهر واحد؛ فكل جزء منها له حكم جميعها، والوجود الظاهرى ليس إلا خيالا ووهما، فالقوة الإلهية تسرى فى جيع الكائنات فتصبح لذلك إلهية. وصدورها انما هو من أجل واجب ورسالة عليها أن تؤديها فى الحياة (٢).

«الكلمة» الإلهية من ثم، هى مصدرالعالم ومستودع أسراره، إنها الله ذاته. يقول ابن عربى: «لماشاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التى لا يبغلها الإحصاء أن يرى أعيانها، وان شئت قلت أن يرى عينه كونا جامعا يحد الأمر كله لكونه متصف بالوجود ويظهر به سره إليه» (٣)، كانت «الكلمة»، أما عن «الكلمة» فى مدلولها الصوفى لإدراك الوجود، فهى تعبر عن «الحقيقة المحمدية» التى هى العقل الأول والمبدأ العقلى الكونى، فكل نبى «كلمة»، أما محمد ﷺ فهو «الكلمة» التى تجمعت فيه جميع كلمات الله، أو «الحقيقة المحمدية»، إنه القطب الفعال لكل وحى وإلهام، لذلك فروحه أزلية (٤).

ويشى هذا التصور بتأويل ابن عربى ظاهر الآيات القرآنية من أجل معرفة بواطنها (٥).

أما عن «الكلمة» فى دلالاتها عن «الإنسان الكامل»؛ فيقول ابن

---

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية، جـ١ ، جـ٢٣ ، جـ٢٤، القاهرة ١٩٧٢.

(٢) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٣٢٦ .

(٣) ابن عربى: فخصوص الحكم، ص ٤٨، القاهرة ١٩٤٦.

(٤) روزنتال: المرجع السابق، ص١١٤ .

(٥) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٣٢٧، ٣٢٨ .

عربى: الإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة، ونسخة العالم، فكل ما فى الوجود جزء منه، وليس الإنسان بجزء لواحد من العالم»[1]. «لأن قيام العالم بوجوده.. فهو خليفة الأرض. من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه.. فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه الإنسان الكامل»[2].

وفى ذلك ما يدل على تأثر ابن عربى بالفلسفة الرواقية، كذا تأثره بالحلاج فى آرائه عن عالم الناسوت وعالم اللاهوت[3] كما يبدو التأثر واضحا بالأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإسماعيلية؛ وإن صبغ كل هذه المؤثرات بلون إسلامى[4].

وإذ انطوى التصوف العرفانى عند ابن عربى على روح التفلسف والإسراف فى الرمز؛ فإنه من الناحية العملية لم ينفصل عن المجتمع؛ بل أوغل فى فهم عصره، ودعا إلى إصلاحه، كما استحث المسلمين للجهاد ضد الصليبين[5] ولعل هذا يفسر لماذا حظى ابن عربى بتقدير كبير فى العالم الإسلامى، ولماذا أثر تصوفه العرفانى المفلسف فى تصوف العرفانيين فى الشرق والغرب على السواء[6].

ففى الشرق، تابع تلميذه عبد الكريم الجيلانى (ت ٨٣٢ هـ) طريقته وسار على نهجه، وتصدى لشرح تصوفه، إذ صنف فى هذا الصدد كتاب «الإنسان الكامل فى معرفة الآواخر والأوائل»[7] جسد فيه هذا الإنسان الكامل فى شخص محمد ﷺ[8] فروحه كامنة فى كل الأنبياء، وعليها تدور أفلاك الوجود.

كما تأثر الجيلانى أيضا بنظرية ابن عربى عن خلق العالم؛ مدعما إياها بالآيات القرآنية[9].

---

(١) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص٣٠ .
(٢) ابن عربى : فخصوص الحكم - ص٥٠. ٥٥ .
(٣) روزنتال: المرجع السابق، ص١١٥ .
(٤) نفسه، ص١١٦ .
(٥) أحمد أمين : ظهر، جـ، ص٢٢٢ .
(٦) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٣٢٨، ٣٢٩ .
(٧) روزنتال : المرجع السابق، ص١١١ .
(٨) أحمد أمين: ظهر، جـ٤، ص٢٢٠ .
(٩) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل فى معرفة الاواخروالاوائل، جـ٢، ص ٥٨، القاهرة ١٣٢٨هـ .

وفى الغرب الإسلامى؛ حمل عبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) فكر ابن عربى فى التصوف العرفانى، ويسره للذيوع والانتشار، مفيدا من ثقافة عريضة فى الدين والفلسفة معا، ومن معارف وقف عليها إبان سياحته فى الشرق.[١] واستثمر ثروته - إذ كان من اسرة جليلة - فى الدعوة لنشر مذهبه، كما سلك مسلكه فى الاصلاح السياسى والاجتماعى وليس الثورة إذ دعا للإمام «المهدى المنتظر»[٢].

ويمتاز تصوفه العرفانى باستخدام «البرهان»؛ متأثرا فى ذلك بابن حزم وآرائه فى «الدليل».[٣] كما أخذ بفكرة «وحدة الوجود» وأطرها بإطار فلسفى[٤] برهانى؛ لذلك ذاعت شهرته وانضم إلى مذهبه الخواص والعوام.

ومجمل تصوفه العرفانى مؤسس على أن الموجودات فيض إلهى؛ فالله سبحانه هو العلة الأولى لجميع المخلوقات. أما ما يصدر عن المخلوقات من افعال فهو عرضى زائل، والموجودات عنده على نوعية كلى وجزئى.

أما الكليات؛ فهى على درجات تراتبية من أعلى إلى أدنى؛ وهى الله العقل الكلى ـ النفس ـ الطبيعة ـ الهيولى ـ الجسم المطلق ـ الفلك - الأركان (اى الإسطقسات الأربعة) ـ المولدات.

أما الجزئيات؛ فرتبها من أدنى إلى أعلى، وهى : المعدن ـ النبات ـ الحيوان ـ النفس الناطقة ـ العقل الفعال ـ العقول المجردة التى تلتقى مع العقل الكلى ومع الألوهية[٥].

وتصوره هذا أقرب إلى الفلسفة منه إلى التصوف؛ إذ يظهر فيه تأثير واضح للمشائين المسلمين والأفلاطونية المحدثة، كما نجد أثر دراسته فى الطبيعيات غاية فى الوضوح، كذا تأثير العلم النظرى والمنطق العرفانى والأخذ بالسببية[٦]. إن فكر ابن سبعين برغم عدم جدته كان نشازا فى عصره، وفى مجتمع غص بالتهويم والخرافة.

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق، ص٣٨٧ .

(٢) أحمد أمين: ظهر، جـ٣، ص٧٨ .

(٣) دى لاسى: المرجع السابق، ص٢١٣ .

(٤) جولدتسيهر : المرجع السابق، ص١٥٦ .

(٥) محمد على أبوريان : المرجع السابق، ص٢٧٠ .

(٦) لعل ذلك كان من اسباب إعجاب فردريك الثانى النورمانى بابن سبعين. وكان هو نفسه على درجة عالية من العلم والثقافة؛ جعلته مبهورا بالفكر الإسلامى فى عصور ازدهاره؛ فراسلة واستفسر منه عن بعض المسائل الفلسفية، وأعجب بردوده.
انظر: أحمد أمين: ظهر، جـ٣. ص٧٩، ٨٠ .

لذلك؛ نقم عليه فقهاء عصره، بينما ذاع صيته بين النخبة المفكرة. فاعتبروه فيلسوفا فوق الفلاسفة [(1)]، ومن أشهر المنحازين إلى تصوفه ابن عباد الرندى (ت ٧٩١ هـ) الذى اتخذ من تصوف ابن سبعين نبراسا للطريقة الشاذلية. [(2)] أما عن خصومه، فأشهرهم ابن خلدون الذى اعتبر التصوف العرفانى محض «وهم وخيال»، [(3)] واعتبره ضمن ثلة من المتصوفة العرفانين باطنية وملحدين [(4)].

على كل حال؛ يشى العرض السابق بالثراء المعرفى النسبى؛ للتصوف العرفانى إذا ما قيس بالتصوف السنى. إذ انطوى على الكثير من معطيات العلم النظرى والمنطق الأصولى والعرفانى، فضلا عن بصيص من الطبيعيات، وكلها معارف درست واندثرت فى عصر الانحطاط الفكرى.

وعلى الصعيد السياسى، عبر التصوف العرفانى عن طموحات المعارضة؛ فكان إديولوجية ثوراتها المحبطة، وفى كل الأحوال عارض المتصوفة العرفانيون السلطات المتسلطة، ودعوا إلى الخلاص الإيجابى أحيانا، والسلبى عن طريق انتظار المهدى المنتظر، أحيانا اخرى.

كما قام المتصوفة العرفانيون - بدور ولو محدود - فى مناجزة الخطر الصليبى فى الشام والأندلس؛ على عكس متصوفى السنة الذين مالوا إلى السكون وإيثار العافية.

وعلى الصعيد الإجتماعى؛ تبنى التصوف العرفانى دعوة للإصلاح ونادوا بالتسوية، وطبقوها عمليا بين جماعاتهم؛ فوهب الأثرياء منهم ثرواتهم للفقراء؛ كما هو حال ابن سبعين؛ على سبيل المثال. لذلك لم يخطىء أحد تلامذتنا النجباء حين وسم التصوف العرفانى فى المغرب بمراعاة البعد الإجتماعى، وتبنى دعوات إصلاحية ذات مغزى سياسى نجحت أحيانا فى رد المظالم، وخففت من وقع الأزمة فى المغرب والأندلس [(5)].

ومع ذلك انطوى التصوف العرفانى على الكثير من السلبيات؛ إذ مال

---

(١) نفسه، ص ٨٠ .

(٢) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٩٠ .

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص٢٧٢ .

(٤) نفسه: ص٤٧٣ .

(٥) انظر: محمد الأمرانى : تحقيق خلع النعلين، ص٤٣ من مقدمة المحقق، آسفى ١٩٩٧ .

إلى التهويم والغموض والرمز، وجنح نحو التفلسف والانخلاع عن الواقع. ولعل ذلك كان أمرا طبيعيا فى عصر مضطرب سادته سلطات غاشمة برر لها فقهاء معدومى الضمير، واستكان لجبروتها جمهور العوام المغلوب على أمره، والضارب فى ظلام الشعوذة والسحر والخرافة.

عصر هذا شأنه؛ بديهى ان تنعكس معطياته على الفكر؛ فكان لذلك «فكر أزمة»، وكان ذيوع التصوف بفرعية السنى والعرفانى دليلا واضحا على هذه الازمة؛ إذ كان هذا الانتشار والذيوع [1] على ركام الفكر العقلانى والعلمى.

فى ضوء ذلك كله -وغيره - تدهور التصوف بنمطيه بعد انتشار الطرقية؛ فاختفى جانبه الفكرى أو كاد، وتحول إلى نمط حياة راكدة وفاسدة. لذلك صدق من قال:

«كان التصوف حالا فصار مالا، وكان احتسابا فصار اكتسابا، وكان استتارا فصار اشتهارا، وكان اتباعا للسلف فصار ابتياعا للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعففا فصار تكلفا، وكان تخلقا فصار تملقا، وكان سقما فصار لقما، وكان قناعة فصار فجاعة، وكان تجريدا فصار ثريدا» [2].

يصدق هذا النقد اللاذع والساخر على حال التصوف والمتصوفة عموما نتيجة انتشار ظاهرة الطرق الصوفية، التى أفضت إلى المزيد من التدهور والانحطاط.

فماذا عنها؟

---

(١) نرى أن من أسباب الركون إلى التصوف- إلى جانب المعطيات التاريخية الداخلية حالة اليأس والإحباط التى عمت العالم الإسلامى شرقا وغربا؛ من جراء تعاظم الخطر النصرانى فى الاندلس، والصليبى فى الشام ومصر، فضلا عن الاجتياحات المغولية للشرق الإسلامى وسقوط الخلافة العباسية عام ٦٥٦ هـ.
(٢) انظر : أحمد أمين : ظهر، جـ٤، ص ٢٣٠ .

الطرق الصوفية

كتب الكثيرون عن هذه الظاهرة المرضية التى استشرت فى كيان المجتمعات الإسلامية القرو ـ وسطوية. لكن جل كتاباتهم انحصرت فى الوصف دون استبار الاغوار، فلم تقدم تحليلا أو تعليلا، تقويما أو تثمينا. بل إن بعض الكتابات أثنت على الطرقية باعتبارها حافظت على الدين وتراثه، كذا عمدت إلى نشره فى أصقاع جديدة فى آسيا وأفريقيا السوداء.

لذلك لن نركز فى تناولنا لها إلا على تصحيح أخطاء الدارسين من ناحية، وتفسيرها فى إطار تاريخيتها من ناحية أخرى، وتصنيف طوائفها حسب التصنيفين المعتمدين إلى تصوف سنى وآخر عرفانى، من ناحية ثالثة؛ نظرا لخلط الدارسين السابقين بينهما.

وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد: أن انتشار الطرقية السنية ووضع نظمها ورسومها تم بمباركة الحكومات وبتشجيع منها، بل انها قامت بتأسيس الخوانق والزوايا والتكايا والربط فى كثير من الأحيان، واوقفت الحبوس للإنفاق عليها.[1] كما قام الولاة والعمال وكبار التجار بدور مماثل من قبيل البر والاحسان تقربا إلى الله وزلفى. ووضع شيوخ الطرق نظم إدارتها وسبل الاندراج فى سلكها وتحديد رسومها وتقاليدها، وكانوا واسطة بين المريدين والسلطة؛ فاكتسبوا مكانة مرموقة ونفوذا عريضا، إذ خضعت كل طائفة لرئاسة؛ شيخ أو «بير» دانت له بالطاعة العمياء.[2] وعرف مريدوه باسم «الدراويش» - أى الفقراء - وأصبح لكل طريقة نظامها الخاص فى اللباس وطريقة الذكر والشارات والأعلام.

أقبلت جماهير الفقراء على الانتماء لهذه الطرق التى كفلت لهم أمور المعاش، فى عصر عم فيه الفقر والقحط وشظف العيش، كما لم يدخر بعض الخيرين من الأثرياء وسعا فى الإنفاق على هذه الزوايا وتقديم الهبات لشيوخها نقدا أو عينا.

وقد أسفر تفشى الطرقية عن المزيد من السلبيات؛ فعلى الصعيد السياسى كانت الطرق الصوفية رديفا للنظم الحاكمة بعد أن أنعمت على

---

(١) الادفوى : المرجع السابق، ص ٦٥ .

(٢) بطروشوفكى: المرجع السابق، ص٣٠٨ .

شيوخها بالإقطاعات وقطعان الدواب [١]، فاستكانوا للغلب، ورضخوا لسياسات «الأمر الواقع».

وعلى الصعيد الاقتصادى؛ أسهمت الطرقية فى تخليق جيش من البطالين المتواكلين العازفين عن الكسب؛ فأصبح الاستجداء بديلا للعمل، وكثيرا ما أغار الدراويش على المزارع والاسواق ونهبوها؛ بل شكلوا عصابات فى بعض الأحيان لقطع الطرق ومهاجمة القوافل التجارية [٢].

ومع ذلك؛ فمن الإنصاف الإشارة إلى قيام بعض التكايا أو الخوانق باستضافة الغرباء، وبذل المعونة لذوى الحاجات.

ومن الناحية الإجتماعية؛ تفشت الرذائل بين الدراويش كنتيجة طبيعية للحياة الجماعية، كما عرف عن بعض «الشيوخ» الإمعان فى الفحش والفجور وسوء الخلق، بما يند عن الوصف والبيان. كما جرى تسويغ التحلل من الشريعة وإسقاط التكاليف؛ بدعوى أن الطرقى مع الله فى ذكر دائم [٣].

وأسهمت الطرقية فى الإجهاز على العلم والفكر، وحلت الخرافة والشعوذة محلهما [٤].

وإذا كان هذا حال الدروايش فى الشرق؛ فقد كان حالهم فى الغرب أشد وأنكى [٥] حيث جرى تقديس الأولياء، [٦] وتفشى السحر والشعوذه، بعد إحياء بعض طقوس العقائد الوثنية القديمة وإدخالها فى نسيج الدين [٧].

ولعل ذلك كان من وراء حملة ابن خلدون على الطرقية بجميع أجناسها؛ إذ عاب على أصحابها المبالغة فى الإيمان بالكرامات [٨].

---

(١) نفسه، ص٣٤٢.

(٢) نفسه، ص ٣٢٤ .

(٣) أحمد أمين : ظهر، جـ٣، ص١٦٥، جولدتسيهر: المرجع السابق، ص١٦٥ .

(٤) نفسه، ص٨١ .

(٥) آلفردبل: المرجع السابق، ص٣٨٩.

(٦) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص٢٧٩، ٢٩٨ .

(٧) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٠٤ .

(٨) المقدمة، ص٤٧٣.

ومن المفارقات: أن إبن خلدون نفسه كان يعتقد فى مصداقيتها يقول : «وأما الكلام فى كرامات القوم، وإخبارهم بالغيبات؛ فأمر صحيح لا ينكر». المقدمه، ص ٤٧٤ .

ولنحاول التعريف بأهم الطرق الصوفية، بعد تصنيفها إلى نوعين: طرق خاصة بالتصوف السنى، وأخرى تتعلق بالتصوف الشيعى .

أما عن الطرق الصوفية السنية فأهمها هى:

أولا : الطريقة الرفاعية؛ ومؤسسها أحمد بن على الرفاعى (ت ٥٧٨ هـ). وكان مقرها الأول فى العراق، ومنه انتشرت فى ربوع العالم الإسلامى، وقد انقسمت إلى فرعين هما : «العلوانية» و «الجباوية»، ومريدوها يبالغون فى أذكارهم كما اشتهروا بغمد الأدوات الحادة فى أبدانهم وابتلاع الأفاعى[١] .

ثانيا : الطريقة القادرية؛ وقد أسسها الشيخ عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦٢ هـ) فى إيران، ثم ازداد أتباعها فى عصر الدولة الصفوية الشيعية[٢] .

ثالثا : الطريقة النقشبندية؛ وقد أسسها بهاء الدين محمد نقشبند (ت ٧٠٢ هـ) فى إيران، وانتشرت فى آسيا الوسطى، ثم انقسمت إلى فرعين أحدهما سنى، والآخر شيعى[٣] .

رابعا : الطريقة المولوي؛ة وأسسها جلال الدين الرومى فى القرن السابع الهجرى فى «قونية» بالأناضول، ثم انتشرت فى إيران، وطردت منها زمن الصفويين أيضا .

أما عن الطرق الصوفية الشيعية فمن أشهرها ما يلى :

أولا : الطريقة الطيفوري؛ة وقد انقسمت إلى فرعين؛ سنى وشيعى ثم اندثرت.

ثانيا : الطريقة السهروردية، ومؤسسها هو عمر السهروردى - وهو غير السهروردى المقتول - قطب التصوف العرفانى ومنظره[٤] .

ثالثا : الطريقة الحيدرية؛ أسسها الشيخ حيدر فى خراسان، ومنها انتشرت فى إيران.

---

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص٢٠٥، ٢٠٦ .
(٢) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٣٣٦ .
(٣) نفسه، ص ٣٣٩ .
(٤) اخطأ أحد المستشرقين حين نسبها إلى السهروردى المقتول .
انظر: دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٠٦ .

رابعا : الطريقة الجلالية؛ أسسها جدل الدين البخارى (ت ٧٨٥ هـ)، وانتشرت فى إيران وآسيا الوسطى [١].

خامسا : الطريقة الشاذلية؛ نشأت فى المغرب الأقصى، ثم انتشرت فى بلدان الشرق الإسلامى. [٢] وقد تأثرت بتصوف ابن العريف متصوف «المرية» [٣] سالف الذكر، كذا بتصوف ابن عباد الرندى [٤].

تلك هى أهم الطرق الصوفية التى انتشرت في العالم الإسلامى. وقد لاحظنا خلطا بين الدارسين فى تصنيفها نتيجة التداخل بين بعضها البعض؛ بما يؤكد التخليط الفكرى فى تصوف العصر ذاته.

وقد تعاظم شأن الظاهرة بعد تغلغلها فى أصناف الحرف ونقابات التجار، الأمر الذى أفضى إلى نوع من البلبلة والتضبيب بالنسبة لدارس التاريخ الإجتماعى فى ذلك العصر، إذ أصبح التصنيف الطائفى بديلا للتصنيف الطبقى، بما يعكس حالة الفوضى الاجتماعية التى سادت عصر الانحطاط.

لإلقاء المزيد من الأضواء على واقع المجتمعات الإسلامية آنذاك نرى أنه من المفيد تقديم شهادة رحالة مغربى هو ابن بطوطة الذى ساح وجال فى سائر أقاليم العالم الإسلامى، وعاين عن كثب واقع الطرق الصوفية فى البلاد التى زارها. ونكتفى - فى هذا المقام - بتقديم رؤيته عن تلك الظاهرة؛ وهى رؤية تؤكد شهادة بعض المؤرخين القدامى ومنهم ابن خلدون الذى وصف «الدروايش» بأنهم «قوم بهاليل معتوهون أشبه؛ بالمجانين من العقلاء» [٥].

أما تلميذه المقريزى؛ فقد نعتهم بأنهم «لا ينسبون إلى علم ولا ديانة، وإلى الله المشتكى» [٦].

---

(١) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٢٤٠، ٢٤١ .

(٢) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص٣٦٢ .

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٦٩ .

(٤) نفسه، ص ٣٩٠ .

(٥) المقدمة، ص ٢٧٤ .

(٦) المقريزى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ٤، ص٢٧٢، القاهرة ١٩٠٧.

أما ابن بطوطة فقد قدم معلومات جد هامة وفريدة فى هذا الصدد إذ زار الكثير من الزوايا والتكايا ونزل بها أثناء رحلته الطويلة فعاين احوالها ورصد أنماط الحياة فيها، وكشف عن علاقاتها بالسلطة والرعية فى آن [١].

فقد حدد مواضع الزوايا وعلل تسمياتها المتنوعة حسب الأقاليم التى وجدت فيها [٢] ووصف عمارتها وعرض لأسماء من أسسوها فى الحجاز واليمن وظفار والعراق التى ميز فيها بين زوايا السنة والشيعة واشاد بحسن عمارة الزوايا الشيعية [٣]، أما عن زوايا إيران فقد فرق بين ما أسس منها فى داخل البلاد وبين «الربط» التى أقيمت على الساحل [٤] وكشف عن نظام طرقى مستحدث فى الأناضول عرف بنظام «الأخية» [٥] الذى نهل من «فتوة» الإمام على وشمائله وارتبط بنظام «اصناف الحرف» وأشاد بنخوة الفتيان وحسن أخلاقهم وحفاوتهم بالضيوف الغرباء كما أشار إلى رسومهم وشعاراتهم ونظام معيشتهم [٦].

أما عن زوايا الهند وآسيا الوسطى، فقد نزل ضيفا فى الكثير منها، وأثنى على ما أسس منها على الطرق التجارية، وما قامت به من دور إيجابى فى إرشاد المارين واستضافتهم وقارن بينها وبين زوايا بلاد المغرب التى كانت تقوم بدور مماثل فى هذا المجال [٧].

وتشى ملاحظاته بأن الزوايا الشيعية امتازت عن نظيرتها السنية من حيث حسن العمران وأخلاق الدراويش برغم كونه من أهل السنة.

كما وفق إلى ذكر مؤسسى هذه الزوايا، وبين فى هذا الصدد دور الحكام وزوجاتهم [٨] والأمراء [٩] والولاة والقضاة [١٠] وكبار التجار [١١] كما كشف عن دور لموسرين مغاربة واندلسيين فى تأسيس زوايا فى الشرق [١٢] هذا فضلا عما أنشأه عتاة المجرمين من زوايا بعد توبتهم [١٣].

(١) انظر: ابن بطوطة: تحفة النظار فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار ص ٤٢، بيروت ١٩٨٥
(٢) نفسه: ص ١٢٧
(٣) نفسه، ص ١٩٨
(٤) نفسه، ص ٢١٠
(٥) نفسه، ص ٢١٤ وما بعدها
(٦) نفسه، ص ٣٢٠ وما بعدها
(٧) نفسه، ص ٧٦١، ٧٦٦
(٨) نفسه، ص ٥٨٥
(٩) نفسه، ص٨٤
(١٠) نفسه، ص٢٢٢
(١١) نفسه، ص٦٣١
(١٢) نفسه، ص٦٨، ٦٩، ٨٠
(١٣) نفسه، ص ٣٢

وتحرى ابن بطوطة عن مصادر تمويل هذه الزوايا، وعددها فى الحكام والمياسير وأفراد الشعب الذين نذروا النذور للدراويش وقدموها نقدا أو عينا.[1] كما أفاض فى ذكر أوراد الصوفية وأذكارهم، ووصف رسوم طوائفهم وشعاراتهم وشاراتهم[2]، وادعيتهم وحفلات سماعهم للموسيقى وطرائق رقصهم [3].

كما أفاض فى الحديث عن «الكرامات» الصوفية، وكيف تحقق بنفسه من صدقها مرارا [4] كما اعتقد بجدوى معالجاتهم المرضى وشفائهم الأمراض المستعصية [5] وفسر عادات بعض الطوائف فى شج الرؤوس واقتحام النيران وغيرها من الغرائب [6].

وألقى ابن بطوطة الضوء على موقف الصوفية من الحكام والسلاطين،[7] وكيف استعان الأخيرون بشيوخ الطرق؛ طلبا للرأى والمشورة فى الأحداث الجسام. [8] وأشاد بدور بعض هؤلاء الشيوخ فى فض المنازعات بين المتخاصمين، وإيواء الهاربين من بطش الحكام، [9] واوضح ما قاموا به من جهود فى ردع الولاة والعمال الجائرين [10].

لكنه نعى عليهم تقاعسهم عن مواجهة الأخطار الخارجية على خلاف نظرائهم فى بلاد المغرب والأندلس [11].

أشاد ابن بطوطة أيضا بدور بعض الطرق فى نشر الإسلام بين الوثنيين،[12] كما أبدى إعجابه بما قاموا به من نشاط فى مجال تعليم الجهال، والجدل حول المسائل الدينية والدنيوية خصوصا عند طوائف الشيعة [13].

هكذا، أمدتنا رحلة ابن بطوطة بمادة ثرية ورؤية مستنيرة كشفت عن دور إيجابى نسبى للتصوف و المتصوفة، وآخر سلبى غلاب اسهم فى ترسيخ أسباب التخلف والانحطاط فى عصر سيادة الإقطاعية العسكرية، بما يعزز مقولتنا المكرورة عن «سوسيولوجية الفكر».

---

(١) نفسه، ص٣٤٨ .
(٢) نفسه، ص١٩١، ٣٢٠، ٣٢٢ .
(٣) نفسه، ص٢١٥ .
(٤) نفسه، ص٣٩ وما بعدها.
(٥) نفسه، ص١٩٩ .
(٦) نفسه، ص٢٠٥، ٢٠٦ .
(٧) نفسه، ص٢٢٦ .
(٨) نفسه، ص٢٢٨ .
(٩) نفسه، ص٢٧٨ .
(١٠) نفسه، ص١٣٦، ٥٠٥ .
(١١) نفسه، ص٧٦١ .
(١٢) نفسه، ص٧٠٠ .
(١٣) نفسه، ص٢٣٤، ٢٧٣ .



الببليوغرافيا

(١) إبراهيم القادرى : المغرب والأندلس فى عصر المرابطين، بيروت ١٩٩٣.

(٢) ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة، القاهرة د. ت.

(٣) ابن الابار : الحلة السيراء، جـ٢ القاهرة ١٩٨٥.

(٤) ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء فى طبقات الحكماء، جـ ٢، بيروت ١٩٥٦.

(٥) ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء فى طبقات الأطباء، جـ ٢ بيروت ١٩٦٥.

(٦) ابن باجه : الرسائل ، بيروت ١٩٦٨.

(٧) ابن باجه : تدبير المتوحد، بيروت ١٩٧٨.

(٨) ابن بطوطه : تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بيروت ١٩٨٥.

(٩) ابن الجوزى : تلبيس إبليس، القاهرة ١٣٣٠ هـ.

(١٠) ابن الخطيب : أعمال الأعلام، جـ٣ الرباط ١٩٣٤.

(١١) ابن خلدون : المقدمة، القاهرة د. ت.

(١٢) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جـ ١، القاهرة د. ت.

(١٣) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس، القاهرة ١٩٥٠.

(١٤) ابن رشد : فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، القاهرة ١٣١٩ هـ.

(١٥) ابن رشد : كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة، القاهرة ١٩٥٥.

(١٦) ابن رشد : تهافت التهافت، القاهرة ١٩٧١.

(١٧) ابن الزبير : صلة الصلة، الرباط ١٩٣٧.

(١٨) ابن طفيل: حى بن يقظان، القاهرة، د. ت .

(١٩) ابن عربى : الفتوحات المكية، جـ١، القاهرة ١٩٧٢.

(٢٠) ابن عربى : فصوص الحكم، القاهرة ١٩٦٤.

(٢١) ابن العريف : محاسن المجالس، باريس ١٩٣٣.

(٢٢) ابن العريف: مفتاح السعادة، بيروت ١٩٩٣.

(٢٣) ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعلام فقهاء المذهب، القاهرة، د. ت .

(٢٤) ابن قسى: خلع النعلين، واقتباس النور من موضع القدمين، آسفى١٩٩٧.

(٢٥) أبو بكر الخوارزمى : مفيد العلوم ومبيد الهموم، القاهرة ١٩٨٢.

(٢٦) أبو العلا عفيفى : أبو القاسم بن قسى وكتابه خلع النعلين، مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية ١٩٥٧.

(٢٧) أبو الوليد الباجى : وصيته لولديه، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، عدد ٣ مجلد ١، مدريد ١٩٥٥.

(٢٨) أبو الوليد الباجى : إحكام الفصول فى أحكام الأصول، بيروت ١٩٨٦.

(٢٩) أحمد أمين : ظهر الإسلام، جـ ٣، ٤ القاهرة ١٩٦٦.

(٣٠) أحمد الطاهرى : الطب والفلاحة فى الأندلس بين الحكمة والتجريب، المحمدية ١٩٩٧.

(٣١) آلفرد بل : الفرق الإسلامية فى الشمال الافريقى، الترجمة العربية، بنى غازى ١٩٦٩.

(٣٢) Ali Issa Othman : The Concept of Mam in The Writtings of Al Gazali, Cairo, 1960

(٣٣) أوليرى دى لاسى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.

(٣٤) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، الترجمة العربية، القاهرة د.ت .

(٣٥) Burlot, j: La civilisation Isamique, Paris, 1982

(٣٦) بركات محمد مراد : ابن رشد فيلسوفا معاصرا، القاهرة ٢٠٠٢.

(٣٧) بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس، الترجمة العربية، الجزائر د. ت.

(٣٨) بطروشوفسكى: الإسلام فى إيران، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.

(٣٩) بنسالم حميش : عن الغزالى ومرحلة الإقطاعية، مجلة البديل، عدد ١ ،الرباط ١٩٨١.

(٤٠) جارسيا جومس : الشعر الأندلسى، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٦.

(٤١) جورج قنواتى : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، تراث الإسلام، الترجمة العربية، الكويت ١٩٨٨.

(٤٢) جول تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.

(٤٣) حسن حنفى : من النقل إلى الإبداع، ٨ مجلدات القاهرة ٢٠٠٠.

(٤٤) حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.

(٤٥) حسن حنفى : التراث والتجديد، القاهرة ١٩٨٠ .

(٤٦) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، الجزائر د.ت .

(٤٧) الراوندى : راحة الصدور وآداب السرور، ليدن ١٩٢١ .

(٤٨) روزنتال : التصوف - دراسة فى كتاب «تراث الإسلام»، جـ٢، الكويت ١٩٨٨ .

(٤٩) Rosental, f: Averroes Commentary on Plato's Republic, Paris, 1949

(٥٠) Renan, E: Averroes et L'averroisme, Paris, 1949

(٥١) السبكى : طبقات الشافعية، جـ٤، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

(٥٢) السهروردى : حكمة الاشراق، طهران ١٩٩٨ .

(٥٣) السيوطى : حسن المحاضرة جـ ١، القاهرة ١٩٨١ .

(٥٤) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج فى نقد التراث، الرباط ١٩٩٤ .

(٥٥) طيب تيزينى : مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامى في العصر الوسيط، دمشق، د. ت

(٥٦) عاطف العراقى : الحس النقدى عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩ .

(٥٧) عبد الأمير الأعثم : الفيلسوف الغزالى، إعادة تقويم لمنحنى تطوره، القاهرة ١٩٩٨ .

(٥٨) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، جـ ٢ ، القاهرة ١٣٢٨ هـ.

(٥٩) عبد المجيد أبو الفتوح : التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى الشرق الإسلامى، المنصورة ١٩٨٨ .

(٦٠) عبد النعيم حسنين: إيران والعراق فى العصر السلجوقى، بيروت ١٩٩٢ .

(٦١) على بن الوليد : دامغ الباطل وحتف المناضل، جـ ١، بيروت ١٩٨٢ .

(٦٢) على سامى النشار : منهج البحث عن مفكرى الإسلام، الاسكندرية ١٩٩٨

(٦٣) على سامى النشار: نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى وفكره، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦ .

(٦٤) الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ١، ٢، ٣ القاهرة، د. ت.

(٦٥) الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد، بيروت ١٩٩٣ .

(٦٦) الغزالى : تهافت الفلاسفة، بيروت ١٩٩٤.

(٦٧) الغزالى : القسطاس المستقيم، القاهرة ١٣١٨ هـ.

(٦٨) الغزالى :'مجموعة رسائل الغزالى، جـ ٣، بيروت ١٩٦٦.

(٦٩) الغزالى : محك النظر فى المنطق، بيروت ١٩٦٦.

(٧٠) الغزالى : معيار العلم، القاهرة ١٣٢٩.

(٧١) الغزالى : المنقذ من الضلال، بيروت ١٩٩٣.

(٧٢) الغزالى : الرسالة القشيرية، القاهرة ١٩٦٦.

(٧٣) كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع . جـ ٢ بيروت ١٩٨٢.

(٧٤) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٧٧.

(٧٥) Corbin; H: Histoire de la Philosophie Islamique, Paris, 1962.

(٧٦) Laouste; H: La Politique de Gazali, Paris 1970 .

(٧٧) لوتورنو : حركة الموحدين فى المغرب والأندلس، الترجمة العربية، تونس ١٩٨١.

(٧٨) محمد أركون : ابن رشد رائد الفكر العقلانى والإيمان المستنير، **مجلة عالم الفكر،** مجلد ٢٨، عددا، الكويت ١٩٩٩.

(٧٩) محمد أركون:الفكر الإسلامى . قراءة علمية ـ الترجمة العربية ـ بيروت ١٩٩٦.

(٨٠) محمد أركون : الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٢.

(٨١) محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٧٣.

(٨٢) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى، بيروت ١٩٨٤ .

(٨٣) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث، بيروت ١٩٨٠.

(٨٤) محمد على أبو ريان : الحركة الصوفية فى الإسلام، الاسكندرية ١٩٩٨.

(٨٥) محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى الإسلام، القاهرة، د. ت .

(٨٦) محمود إسماعيل مقالات فى الفكر والتاريخ، الدار البيضاء١٩٨٧.

(٨٧) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الكويت ١٩٨٨.

(٨٨) محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، القاهرة ١٩٨٨.

(٨٩) محمود إسماعيل: الإسلام السياسى، القاهرة ١٩٩٣.

(٩٠) محمود إسماعيل : الحركات السرية فى الإسلام، بيروت ١٩٩٧.

(٩١) محمود إسماعيل : قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة ١٩٩٨.

(٩٢) محمود إسماعيل : إشكالية المنهج فى دراسة التراث، القاهرة ٢٠٠٤.

(٩٣) المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، القاهرة ١٩٦٣.

(٩٤) المقريزى : المواعظ والإعتبار، جـ ٤، القاهرة ١٩٠٧.

(٩٥) موفق الدين المقدسى : تحريم النظر فى كتب أهل الكلام، لندن ١٩٦٢.

(٩٦) نايف بللوز : إبن رشد بين العقلانية والإديولوجيا، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.

(٩٧) نجلاء حسنى مبارك : حركة المريدين فى الأندلس، رسالة ماجيستير، جامعة عين شمس، مخطوطة، القاهرة ٢٠٠١.

(٩٨) هاشم صالح : ابن رشد فى قراءة الفكر الفرنسى المعاصر، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.

(٩٩) Watt; M : Islamic Philosoiphy, Edinburg, 1922.

(١٠٠) الواسطى : الطبقات العلية فى مناقب الشافعية، نص محقق ومنشور فى كتاب عبد الأمير الاعثم، سالف الذكر.

(١٠١) ياقوت : معجم البلدان، جـ٣، القاهرة ١٩٠٧.

(١٠٢) يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الافريقية، جـ ١، القاهرة، د. ت .

إصــدارات دار مـصــر المحــروســة

أهل الدين ... و الديمقراطية سوسيولوجيا الفكر الإسلامى	د. سيد القمنى	٢٠٠٥
طور الانهيار (٤) الفكر التاريخى	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
المجلد العاشر محاولة تنظير	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
الخطاب الدينى المعاصر بين التقليد والتجديد	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
مقاربات نقدية فى الفكر والأدب	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
اخوان الصفا بين الفكر والسياسة	أحمد صبرى السيد	٢٠٠٥
الشعائر بين الدين والسياسة فى الإسلام والمسيحية	روبير بندكتى	٢٠٠٥
لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية	الأب وليم سيدهم اليسوعى	٢٠٠٥
المصريون والتشيع الممنوع	د. أحمد راسم النفيس	٢٠٠٥
قضية الأجيال تحدى الشباب المصرى عبر قرنين	د. أحمد عبد الله رزة	٢٠٠٥
الديمقراطية المقيدة إنتخابات الرئاسة الأمريكية	د. منار الشوربجى	٢٠٠٥
سلام النساء ـ ليزيستراتى	لينين الرملى ـ أريسطوفانيس	٢٠٠٥
الفراشة التى خلفت وعدها	أطفال ـ مترجم عن اليونانى	٢٠٠٥
رواية ترميم قضية أحمس	مجيد طوبيا	٢٠٠٥
نور الدين بومبه	ترجمة: ينى ميلاخرينودى	٢٠٠٥
الجماعات الاسلامية (رؤية من الداخل)	منتصر الزيات	٢٠٠٥
شكراً ... بن لادن !!	د.سيد القمنى	٢٠٠٤
الإسلام والعلمنه	د.عاطف أحمد	٢٠٠٤
هيكل بين الجريده والكتاب	د.وحيد عبد المجيد	٢٠٠٤
شيوخ بلا خناجر	د.عبدالعاطى محمد	٢٠٠٤
الأمركه والأسلمه	رضا هلال	٢٠٠٤
فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
الإسلام بين الدوله الدينيه والدوله المدنيه	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
نحو فكر إسلامى جديد	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
جرائم الصفوه فى مصر	د.حنان سالم	٢٠٠٤
إبن البلد	ترجمة: د. نعيم عطية	٢٠٠٤
تجار القطن	ترجمة: د. عبدالمحسن الخشاب	٢٠٠٤
هوكوجكى (يوميات راهب يابانى)	ترجمة: د. عادل أمين	٢٠٠٤
زنوبة اللهلوبة	توفيق خليل	٢٠٠٤
مناهضو العولمه	خالد الفيشاوى	٢٠٠٤
صعلوك يربح المليون	لينين الرملى	٢٠٠٤
أهدافنا الوطنيه	شهدى عطيه . عبد المعبود الجبيلى	٢٠٠٤
حروب أمريكابين بن لادن و صدام حسين	د/ وحيد عبدالمجيد	٢٠٠٣
حكام العالم الجدد	ترجمه/إسماعيل داود	٢٠٠٣
تفكيك أمريكا	رضا هلال	٢٠٠٣
العداله البيئيه فى مصر	د/ عاطف كشك	٢٠٠٣
كلام فى الدين و السياسة	الاب / وليم سيدهم	٢٠٠٣
ثقافه الفساد فى مصر	د / حنان سالم	٢٠٠٣
الصحافه المصريه وقضايا الفساد	د / حنان سالم	٢٠٠٣

دار مصر المحروسة

إسرائيل و العلاقات مع العالم الإسلامى	د / جهاد عوده	٢٠٠٣
العرب و ١١ سبتمبر	د /عبد المنعم سعيد	٢٠٠٣
حوارات وتأملات سياسية	د /عبد المنعم سعيد	٢٠٠٣
حواديت حصاوى	لينين الرملى	٢٠٠٣
كنيسه مهد المقاومه.	عبد القادر يس	٢٠٠٣
رام الله التى عشتها حصاراً	خالد داود	٢٠٠٣
فلاحون و مؤسسات.	د / عاطف كشك	٢٠٠٣
الوظيفه الاجتماعيه للماء فى الادب المصرى	مصطفى بيومى	٢٠٠٣
محطات	حسن فؤاد	٢٠٠٣
ضحايا الحداثه . أمريكا و العرب بعد ١١سبتمبر	د / مأمون فندى	٢٠٠٣
الأغانى و حكاياتها	كريم العراقى	٢٠٠٣
كثر الحديث ديوان شعر	كريم العراقى	٢٠٠٣
صورة الإسرائيلى فى مصر	د/عبد الباسط عبد المعطى	٢٠٠٣
حكايات بغداديه مجموعه قصصيه	كريم العراقى	٢٠٠٣
ونسه مع الأدب النوبى المرأة والجنس	حجاج حسن أدول	٢٠٠٣
قلوب حائرة.	أشرف غريب	٢٠٠٣
الاعياد و الرموز مفاتيح لقراءة الكتاب المقدس	الأب / كميل سمعان	٢٠٠٣
الصحافه الجامعيه	د/ غازى زين عوض الله	٢٠٠٣
هرش مخ	لينين الرملى	٢٠٠٢
تحب تشوف مأساه بالطبع لا	لينين الرملى	٢٠٠٢
من باب مسك السيره .. الحزينه تفرح	محمد مستجاب	٢٠٠٢
الحزن يميل للممازحه	محمد مستجاب	٢٠٠٢
الليبراليه المصريه . المثقفون و حزب الوفد	د / رفعت السعيد	٢٠٠٢
المسيحيه و الالف الثالثه	د . الأنبا / يوحنا قلته	٢٠٠٢
١٨ و ١٩ يناير رؤيه واقعيه	عبد القادر شهيب	٢٠٠٢
النص المؤسس و مجتمعه ٢/١	خليل عبد الكريم	٢٠٠٢
السياسه فى غير السياسه	د / عبد المنعم سعيد	٢٠٠٢
حاضر المصريين أو سر تأخرهم	محمد عمر . تحقيق / مجيد طوبيا	٢٠٠٢
الإرهاب و أمريكا و الإسلام	د / وحيد عبد المجيد	٢٠٠٢
الإسلام و الغرب من التعايش إلى التصادم	د / هاله مصطفى	٢٠٠٢
الإرهاب و حروب التحرير الوطنيه	د / إمام حسنين	٢٠٠٢
أيمن الظواهرى كما عرفته	منتصر الزيات	٢٠٠٢
الزواج السرى فى أوساط الشباب	د / إمام حسنين	٢٠٠٢
من يملك مصر	ساميه سعيد	٢٠٠٢
فلسطين و إرهاب الدوله الإسرائيليه	د / جهاد عوده	٢٠٠٢
فنانون خارج دائرة النقد	عبد الرازق عكاشه	٢٠٠٢
جمال عبد الناصر .. مدخل لقراءه جديده	د / أسامه الغزالى حرب	٢٠٠٢
إسرائيل و العلاقات المصريه السوريه	د / جمال سلامه على	٢٠٠٢
ادارة الصراع الدولى	د / جهاد عوده	٢٠٠١
بنك الضحك الدولى	مجيد طوبيا	٢٠٠١